Der

Synagogal-Cultus

in

historisch-kritischer Entwickelung

populär dargestellt

von

Dr. Rothschild,
Rabbiner in Alzey.

Erster Theil: Die synagogalen Gebete.
Zweiter Theil: Die synagogalen Gebräuche.

I. Theil.

Die synagogalen Gebete.

Alzey, 1870.
Verlag von Joseph Weiß.

J. Gottsleben's Buchdruckerei, Mainz.

Vorrede.

Seit der Auflösung des jüdischen Reichs in Jerusalem hat es ein besonderes jüdisches Staatsleben nicht mehr gegeben. In nationaler, politischer und socialer Beziehung gehörten die Juden der Diaspora überall den Völkern an, unter denen sie wohnten. Sie bildeten unter sich nur eine religiöse Gemeinschaft und hatten nur ein unterschiedliches religiöses Interesse; in außerreligiöser Beziehung waren sie bestrebt, mit den Völkern Hand in Hand zu gehen und zu verwachsen. Jedoch die friedliche Begegnung der Völker hat ihnen dies alle Jahrhunderte hindurch gar sehr erschwert und thut es vielfach noch. Nur ist der Kampf um diese weltliche Gleichstellung, wenn auch noch kein überall vollendeter, doch ein vielfach erleichterter. Daher wenden sich seitdem die Bestrebungen der Juden fast durchgängig mehr den religiösen Interessen zu. Es gilt ihnen nebenbei, nach Gewinnung der politischen Gleichstellung, auch die religiöse Anerkennung zu erlangen, außer der politischen Gleichberechtigung der Juden auch die Anerkennung des Judenthums nach Außen zu tragen. Jedoch machte die ganz veränderte Stellung der Juden dem Staate und der Gesellschaft gegenüber, der Eintritt der Juden in die Wissenschaft und das Leben der Völker, auch eine Modification ihres religiösen Lebens nothwendig.

Selbst in Palästina concentrirte sich die religiöse Be-

wegung und das religiöse Leben nicht in Tempel und Cultus. Das Judenthum war von vornherein weniger eine Religion des Glaubens, als des Erkennens, weniger des Cultus, als der That. Die Vereinzelung des Heiligthums im Lande und die nicht übergeordnete, im Principe und von Anfang ganz demokratisch gehaltene Stellung der Priester wirkte auch dahin. In der Periode des zweiten Tempels fing zwar die Stellung der Priester an, aristokratisch und hierarchisch zu werden, zumal als die Maccabäischen Fürsten die Priesterkrone mit der Königskrone vereinigten, aber die Krone der religiösen Wissenschaft (Tora) fehlte ihnen. Sie wurden von den Sopherim und Chachamim überholt und verdunkelt, und in Jerusalem glänzte nicht blos der Tempel, sondern blühten auch die Schulen. Ebenso waren die Synagogen nicht blos Bet-, sondern ebenfalls Lehrhäuser. Einen Jahrhunderte langen Kampf führten Tempel und Schulen, Bet- und Lehrhäuser, Priester und Gelehrte, Saducäer und Pharisäer um den Vorrang, an welchem Fürsten und Volk sich betheiligten, bis die Lehrer und ihre freie Forschung über die Priester und einen formalen Cultus siegten. Daß dieses geistige Element des Judenthums, wovon es ausgegangen, die Oberhand behalten hat, ist der eigentliche Grund seines Fortbestandes und seiner andauernden Lebenskraft. In der ersten Zeit der Diaspora währte es lange, bis dieses Torastudium in Palästina eine neue feste Stätte gefunden hatte. Daher trat auch damals das Interesse und die Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst in den Vordergrund (Ber. 7, 8, 28. Gen. Rabb. 33); dagegen finden sich aus der spätern Zeit Zeugnisse von Talmudlehrern, welche dem Torastudium vor dem Gebete den Vorzug geben (Ber. 8. j. Chag. 1, 7), und so ist es alle Jahrhunderte geblieben. Die Rabbinen versäumten die Pflichtgebete nicht, aber sie pflegten nicht den Gottesdienst, sondern das Torastudium, ihre Wirksamkeit war nicht für die Synagoge, sondern das Bet-Hamidrasch, nicht für das Bet-, sondern Lehrhaus (vgl. Tur I, 90).

Das Verhältniß hat sich geändert. Schon früh ertönt : Klage (Tur l. c.) über den Verfall des Torastudiums.

Es wird den Rabbinern im Namen R. Ascher's gerathen, um auch das Gebet vor Verfall zu schützen, sich den Synagogen, wie bisher, nicht zu entziehen, sich wenigstens dort dem Volke zu zeigen. So erkennen wir, wie nicht blos die politische, sondern auch die religiöse Entwickelung des Judenthums das religiöse Leben der Juden modificiren mußte. Der Verfall der Talmudschulen, welche heute noch nicht ersetzt sind, mußte die Synagoge zum Centralpunkte des religiösen Lebens machen, und in der neuern Zeit um so mehr, als das häusliche Leben anfing, seine alte religiöse Färbung zu verlieren. Wenn man der Synagoge und dem Gottesdienste nicht allseitig das verdiente Interesse zuwendet, so liegt dies theilweise darin, weil man die Wesenheit des Judenthums nicht ausschließlich in der Pflege eines formalen Cultus gefunden haben will. Auch wir stimmen dem bei, aber ein bedeutungsvoller Faktor des religiösen Lebens ist der Cultus doch jedenfalls, der in Entbehrung eines jeden andern gewiß vor Verfall geschützt werden muß Ohne Zweifel ist die Synagoge zur Zeit der Sammelpunkt aller religiösen Bewegung, der Cultus der Centralpunkt alles religiösen Lebens im Judenthum. Von der Synagoge aus muß und kann zur Zeit nur Haus und Leben geheiligt und die Neugründung jüdischer Hochschulen bewirkt werden.

Auch aus einem andern Grunde drängt sich die Wichtigkeit der Synagoge auf. Die Synagoge ist in unsrer Zeit nicht blos der äußerliche, und zwar einzige Sammelpunkt des gesammten Israel, der Cultus ist auch zur Zeit das einzige Mittel zum Ausdrucke seines innern Gedankens. Wer will und kann aber denn behaupten, daß die religiösen Anschauungen des heutigen Israel ganz dieselben sind, wie in der Vorzeit? Wir wollen nicht von den Gebeten sprechen, wie um Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft, Erlösung vom babylonischen Drucke, Heimkehr nach Palästina und Wiederherstellung der früheren, politischen und religiösen, Institutionen (sie machen die Grundlage der תפלה aus), Schutz gegen die politisch und religiös Abtrünnigen und ihre delatorischen Angaben bei der damaligen römischen Regierung (ebenfalls darin enthalten), Erhaltung

der babylonischen Akademieen und längst untergegangenen talmudischen Hochschulen und andere, welche sämmtlich in dem gemeinsamen Gebetcyklus der heutigen Juden sich noch vorfinden: die Rechtmäßigkeit des Gebet=Cultus selbst wird theilweise dadurch noch beanstandet, daß die höhere Dignität des frühern Opfercultus, um dessen Wiederherstellung noch gebetet wird, in unseren Gebeten ausgesprochen ist und zum öffentlichen und gemeinsamen Ausdruck gebracht wird. Es prägt sich in diesen Gebeten noch der Kampf aus, welchen in der Vorzeit der von der fortschrittlichen Entwickelung des Judenthums ausgehende Gebetcultus mit dem, von der Priesterpartei festgehaltenen, herkömmlichen Opfercultus zu bestehen hatte. Es war ein Compromiß der damaligen Zeit, wenn man Opfer= und Gebetcultus neben einander bestehen ließ, und wenn nach der Zerstörung des Tempels der Sieg des Gebetcultus nicht sofort ein vollständiger wurde, so lag dies damals in den Verhältnissen der Zeit, indem nicht sofort alle Fäden durchschnitten wurden, welche einen Zusammenhang mit dem heiligen Lande forterhielten und die Wiederherstellung der früheren Zustände erhoffen ließen. Abgesehen hiervon mag damals auch die Rücksichtnahme auf den verlorenen Opfercultus in gleicher Weise ein Compromiß gewesen sein, wie vormals die Aufnahme des Gebetcultus; die Prärogative, welche man den Aharoniden noch zugestand, obgleich sie keine Priester waren, werden ja auch so aufgefaßt und dargestellt (Gitt. 59, a). Neben den Opfergebeten gibt es aber noch gar viele andere, über welche die religiösen Anschauungen sich geändert haben, wie die Erwählung Israels, neben welcher nicht mehr die Verwerfung des Menschenthums in den anderen Völkern hergeht. Da genügt es nicht an den bezüglichen Gebetstellen in erklärenden Anmerkungen darauf hinzuweisen, daß unter den „Völkern" nur עכו"ם zu verstehen seien; die Gebete selbst bedürfen einer Reform. Und so Mehreres noch, was sich auf Sprache und Inhalt der Gebete, Gebräuche und Mißbräuche der Synagoge bezieht. Es ist darum irrthümlich und verkehrt, sich gegen den Cultus der Synagoge

gleichgültig zu verhalten oder dessen Umgestaltung dem Beleben der einzelnen Gemeinden zu überlassen. Der Cultus ist in unsrer Zeit der Gesammtausdruck des Judenthums und muß darum als solcher allseitig gepflegt werden. Was durch Literatur oder Predigt über Judenthum in die Oeffentlichkeit tritt, kann nicht von vornherein als Gesammtausdruck anerkannt werden, sondern nur als Anschauung des Einzelnen gelten, obwohl dieser sich im Einverständnisse mit der Gesammtheit wissen kann.

Wir erkennen also: der Gebetcultus ist ein Erzeugniß der Zeit und alle Jahrhunderte hindurch fluctuant gewesen. Der Nachweis seiner historischen Entwickelung ist unsre Aufgabe. Die Berechtigung zur Abänderung und Reform desselben ist darin von selbst gegeben. Selbst auf halachischem Gebiete sind uns Beispiele reformatorischer Abänderung aus früher und später Zeit genug hinterlassen werden. Der Gebetcultus war nie eine Halacha. Ein deutliches Beispiel seiner beliebigen Einrichtung nach örtlichen Gebräuchen gibt uns die Mischnah Succ. 3, 11. Obgleich die Tephillah schon aus der Tempelzeit bekannt ist, nahm man sich derselben, wie überhaupt des Gebets, erst nach der Zerstörung des Tempels und Entbehrung der Opfer, bei Verlegung des Synhedrions nach Jamnia, an. Die einzelnen Theile des Sch'ma standen ebenfalls nicht fest oder waren nicht allgemein als nothwendig anerkannt. Die Theilnahme am Mussaph-Gebete war im Anfang keine allgemeine (j. Rosch H. 4, 8). Der gestaltende und umgestaltende Einfluß der gaonischen Zeit auf unsere Gebete ist ebenfalls bekannt. Die Berechtigung zur Reform ist also nicht anzuzweifeln, die Nothwendigkeit zu derselben liegt in den veränderten Zeitverhältnissen und ist nicht blos ein hinreichend ventilirtes Thema, sondern bereits theilweise, die Synagogen der sogen. Orthodoxen nicht ausgenommen, zur Thatsache geworden. Nicht über das Princip, über das Maaß der Reform herrschen verschiedene Ansichten.

Als principielle Grundlage, wovon auch bisher bei keiner Reform der Gebete abgewichen ist, wird man annehmen dürfen,

daß ein Theil der Gebete in hebräischer Sprache beizubehalten sei. Es sprechen dafür Gründe der Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit. Nicht nur daß der Talmud für einige, obwohl wenige Piecen, die Beibehaltung der hebr. Sprache vorschreibt: nur so kann auch der Eindruck und Einfluß, welchen Bekenntnißgebete als stereotype üben sollen, dauernd erhalten werden. Der Ausdruck kann in fremder Sprache auch nicht so adäquat gewählt werden, wie es erforderlich ist. Auch hat die Heiligkeit der Sprache noch nicht allen Einfluß auf das Gemüth verloren; es liegt etwas Erhebendes dadarin, dieselben Gebete in derselben Weise zu sprechen, wie die Väter sie gebetet haben. Desgleichen ist in Rücksicht zu ziehen, daß die hebr. Sprache ein gemeinsames Band um das ganze zerstreute Israel zieht und die Betheiligung am Gottesdienste Jeglichem auch in der Fremde ermöglicht. Es weiß sich durch dieses heilige Mittel nicht blos äußerlicher, sondern auch innerer Verständigung Jeglicher gleich unter seinen Brüdern. Auch würde durch ausschließliche Gebete in der Muttersprache gar Mancher den Zusammenhang entbehren, worin dieselben mit den überlieferten hebräischen stehen, da nicht Jeder so viel Verständniß von deren Inhalt hat, um diesen auch in der deutschen Uebersetzung oder gar Bearbeitung zu erkennen. Selbst der Umstand ist nicht außer Acht zu lassen, daß noch nicht Jeder sich eine solche Kenntniß der deutschen Schriftsprache zu eigen gemacht hat, um sie mit Geläufigkeit als eine Gebetsprache benutzen zu können. — Die Beschränkung und Abkürzung der hebr. Gebete ist indeß nicht blos in Rücksicht auf das nothwendige Verständniß ihres Inhalts geboten, welches für die bisherige Masse allgemein nicht mehr zu erzielen ist, sondern auch um für das deutsche Element des Gottesdienstes Raum zu gewinnen. Gebete, Gesänge und Predigt in der Muttersprache müssen einen integrirenden Theil des Gottesdienstes bilden. Sie sind das bewegliche und wechselnde Element dem festen, unwandelbaren gegenüber, welches den conservativen Inhalt mit einem stets neuen und anziehenden Gewande umkleidet und außerdem in

den religiösen Erklärungen und Ermahnungen den Erwachsenen eine Fortsetzung des Jugendunterrichts bietet, in welchem Niemand so viel gegeben werden kann, daß es für das ganze Leben und für alle Fälle desselben ausreiche. Der Eingang der Bote-Midrasch und Schiurim macht diesen Theil des Gottesdienstes zu einem um so größern Bedürfnisse, für welchen schon aus Rücksicht auf „Ermüdung der Gemeinde“ (טרחא רצבורא) durch Abkürzung der Liturgie Raum geschaffen werden muß. Auch die Alten waren gegen diese Rücksicht nicht gleichgültig nnd wählten zu gleichem Zwecke auch gleiche Mittel.

Die Synagoge vereinigt somit in sich die zwei Träger des jüdisch-religiösen Lebens: Schule (Lehrhaus) uud Tempel (Bethaus). Durch das Uebergewicht, welches Sopherim und Chachamim (Pharisäer) über die Priester (Saducäer) davon trugen, durch den Untergang des Tempels und die vollständige Einstellung des Priesterdienstes, durch den Vorrang, welchen die Pflege der Lehre, des Tora- und Talmudstudiums, vor der des Gebets erhielt, behauptete die Synagoge jedoch mehr den Charakter eines Lehr-, als Bethauses und führte daher auch den Namen „Schule“. In der Synagoge galt sogar nach dem Untergange des Tempels das Gebet als stellvertretendes Opfer (קרבן), die Gebete führten theilweise den Namen קרובות, und die Vorbeter galten als die darbringenden Priester (j. Ber. 4,4: זה שעובר לפני התיבה אין אומר לו בוא והתפלל אלא בוא וקרב עשה קרבנינו וכו׳).

Auch im Vorbeter als שליח צבור liegt der priesterliche Charakter, nicht in dem christlichen Sinne eines priesterlichen Vermittlers, sondern in dem Sinne eines Beauftragten der Gemeinde, um das gemeinsame Gebet zum öffentlichen Ausdrucke zu bringen. Einen solchen, — stellvertretenden, nicht vermittelnden, — Begriff hatte auch der כהן im alt-mosaischen Opfer-Cultus. Diese Zweitheiligkeit des Synagogal-Cultus machte denn auch die Anstellung zweier Beamten nöthig: eines Chasan (Vorbeters, Schliach Zibur, Priesters) für die Liturgie und eines Chacham (Rabbiners, Predigers, Lehrers) für den wissenschaftlich-religiösen Unterricht und Vortrag. Beide Institutionen verfielen, weil

7c

Der

Synagogal-Cultus

in

historisch-kritischer Entwickelung

populär dargestellt

von

Dr. Rothschild,

Rabbiner in Alzey.

Erster Theil: Die synagogalen Gebete.
Zweiter Theil: Die synagogalen Gebräuche.

I. Theil.

Die synagogalen Gebete.

Alzey, 1870.

Verlag von Joseph Weiß.

herer Zustände (**Hag. Maim. ad H. Teph. 9, 10**). שים שלום vertritt vielmehr in der Tephillah die Stelle des Priesegens, und alle Bestimmungen des Talmuds über die Nothwendigkeit und Verrichtung des letztern beziehen sich auf die Zeit des Tempels. Abgesehen davon liegt in der Nachahmung dieser Tempeleinrichtung in unsrer Zeit eine Carikatur der priesterlichen Funktionen, wobei die Heiligkeit uud Ehrwürdigkeit des ursprünglichen Akts durchaus verloren geht, wenn man sieht, wie Männer welche vielleicht sonst im Schmutze des Lebens sich bewegen, selbst ohne Glauben an die Reinheit ihrer Hände und die Unschuld ihres Herzens, würdelos die Stufen des Allerheiligsten besteigen und segnend die Hände über das Volk erheben; wenn der Mund, der sonst von Flüchen und leichtsinnigen oder gar falschen Schwüren überläuft, nun segnend den Namen Gottes über das Volk spricht. Auch dieser Sache wird Niemand mehr im Ernste das Wort reden. Mit dem Opferkultus hat auch der Priesterstand sein Ende erreicht. Aber irrig ist es, wenn man glaubt, daß nicht auch die Funktionen des öffentlichen Gebetkultus an die Fähigkeit und Würdigkeit der ausübenden Person gebunden seien. Nur an einen gewissen Stand waren sie nicht mehr gebunden; Jeder, der die Gemeinde öffentlich zu vertreten fähig und würdig war, konnte vortreten, wurde aufgefordert und zugelassen. Solche Personen waren aber wohl im frühen Anfang noch seltener als heute, und dem Mangel daran ist wohl mit die Einrichtung von dem lauten Vortrag der Tephillah zuzuschreiben. Auch das „Aufrufen zur Vorlesung der Tora“ war noch in den Zeiten der Gaonen an Fähigkeit und Würdigkeit gebunden; daß es anders geworden, beklagt noch der Verfasser des **Gan hamelech** (§. 51) am Ende des 17. Jahrhunderts. Der heutige Usus des „Aufrufens“ ist keine wirkliche Betheiligung der Einzelnen, sondern nur eine formelle und als solche verwerflich. Das Kadisch der Trauernden gehört eigentlich gar nicht dem öffentlichen und ursprünglichen Gottesdienste an und beschränkt sich auch für diese, wie bei jedem Kadisch für die Gemeinde, ursprünglich nur auf אמן יש״ר. Wenn man daher

mancherseits die Betheiligung der Einzelnen urgirt hat, um einen Gegensatz zwischen „Priester und Laien“ nicht aufkommen zu lassen: so ist das Recht zu dieser Betheiligung principiel zwar vorhanden, faktisch aber doch an die erforderliche Fähigkeit und Würdigkeit dazu gebunden. Und je mehr diese der Masse zu entschwinden anfängt, um so mehr wird sich ein unvermeidlicher Gegensatz zwischen Fachmännern und Laien herausbilden, welcher die Ausübung der synagogalen Funktionen den dazu innerlich und äußerlich Berufenen, den befähigten Cultusbeamten, überträgt. Nur in dieser Weise wird Würde und Ordnung des Gottesdienstes zu schaffen und zu erhalten sein. Indeß darf auch die Gemeinde nicht ausschließlich zum Schweigen und zur Passivität verurtheilt werden; eine gewisse Activität ist auch für diese nöthig und in der Theilnahme am Gesang und an den Responsorien, wie im Stillgebet zu ermöglichen. Segenssprüche und Seelengebete sind ebenfalls dazu geeignet, den Einzelnen in der Gemeinde erkennbar hervortreten zu lassen. In den gottesdienstlichen Funktionen (הוצאה ꝛc.), welche, in so weit sie nicht von den Cultusbeamten zu verrichten sind, den Vorstehern zu übertragen sein werden, kommt ebenfalls das sogen. Laien-Element der Gemeinde zur Vertretung und wird in Aktivität gezogen. Indeß lassen sich diese Funktionen vereinfachen und ästhetischer gestalten. Im Falle das „Aufrufen“ beseitigt wird, würden die bezüglichen Benedictionen am Anfange und Schlusse der Vorlesung unisono von der Gemeinde (so geschieht es in der bereits erwähnten Aachener Gemeinde), oder wie anderwärts vom Vorleser zu sprechen sein, zu dessen beiden Seiten, ebenfalls zur Vertretung des Laien-Elements, je ein Vorsteher oder sonstiges Gemeindeglied steht, welche auch die üblichen Funktionen (הגבהא ꝛc.) zu übernehmen haben.

Jerusalem's und des heiligen Landes ist in den Gebeten im nationalen Sinne erwähnt. Das Judenthum unterscheidet sich zwar dadurch von anderen religiösen Lehren, namentlich dem Christenthume, daß es seinen Anfangs- und Endpunkt nicht im Ideenreiche des Himmels hat, sondern in den wirk-

lichen und concreten Verhältnissen des irdischen Lebens. Selbst der Ausdruck עולם הבא hat daher nicht durchgängig metaphysische Beziehungen, sondern ist sehr oft nur auf die geistig- und sittlich-gehobenen Zustände des zukünftigen Erdenlebens zu deuten. Aber die Verwirklichung dieser Zustände und die Realisirung der jüdischen Religionswahrheiten ist nicht an Jerusalem und das heilige Land gebunden. Das mosaische Judenthum ist nicht in allgemeinen Ideen und principiellen Wahrheiten offenbart worden, sondern in Anwendung derselben auf die damaligen politischen, socialen und topographischen Verhältnisse Israels durch positive Gesetze. Das Judenthum überhaupt gibt sich nicht in theoretischen Lehrsätzen kund, sondern in praktischer Anwendung derselben auf die jedesmaligen Zustände des Lebens. Die den offenbarten und tradirten Gesetzen zu Grunde liegenden religiösen Wahrheiten sind ewig, die Form ihrer Anwendung ist dem Wechsel unterworfen. Auch heute noch ist die Reformbewegung nichts Anderes, als eine Dislocation der palästinensischen Verhältnisse auf den wechselnden Wohnort der Juden in Gemäßheit der ewigen Wahrheiten der Religion. Nichts Anderes ist der Inhalt und Zweck des Talmuds für frühere Zeiten, nichts Anderes das Bestreben der Rabbinen für die darauf folgenden. Die Beziehungen zu Palästina sind demnach wohl gerechtfertigt, in sofern damit principiel auf das concrete Substrat des religiösen Lebens hingedeutet werden soll, aber falsch, sobald darunter die erhoffte Wiederherstellung eines jüdisch-nationalen Sonderlebens verstanden wird. Das Judenthum selbst knüpft die Erfüllung seiner messianischen Hoffnungen an die Zeit allgemein menschlicher Verbrüderung, in welcher allem Nationalitätenstreit von selbst ein Ende gemacht sein wird, ohne damit sagen zu wollen daß alle persönliche Individualität und nationale Sonderheit und Selbständigkeit in dem Principe des allgemeinen Humanismus aufgehen und damit aufhören solle.

Die Rückerinnerung an Jerusalem und das heilige Land in den Gebeten sucht aber auch noch ihre Rechtfertigung im menschlichen Gemüthe. Es thut dem Gemüthe wohl und ist

eine angenehme Beschäftigung der Phantasie, sich träumend und hoffend in die geraubte und begrabene Herrlichkeit des frühern Israel zurückzuversetzen, in die Zeit und das Land, wo die Väter weilten, die Könige regierten, die Propheten weissagten, die Priester opferten; die Phantasie schwelgt mit Wohlbehagen in den Räumen, wo die Wiege der Religion gestanden, wo die Väter begraben liegen, wo der Tempel und alle die ehemaligen Herrlichkeiten unsers Volks ihren Untergang gefunden haben. Wer will darüber mit dem menschlichen Gemüthe rechten? Wer will dies der Phantasie wehren, zumal sich damit ein Zug der Pietät gegen die Vergangenheit verbindet, der auch die Gegenwart ihre Entstehung verdankt, und mit der auch die Zukunft in Zusammenhang stehen wird? Aber der Art sind unsere Gebete nicht abgefaßt. Sie geben nicht den Empfindungen des individuellen Gemüths Ausdruck, sondern den Ideen des nationalen Sondergefühls. Die Gebete stammen aus der Zeit, als die Hoffnung auf Wiedererlangung der nationalen Selbstständigkeit und Wiederherstellung, wie der damit verbundenen politischen und religiösen Herrlichkeit einerseits stark rege gemacht, andrerseits noch nicht völlig zu Grabe getragen war.

Endlich wird für die Sache auch noch eine dritte Rechtfertigung gesucht. Man stimmt ein in die Idee allgemeiner humaner Verbrüderung ohne Streben nach nationaler Absonderung für Israel. Die Zeit religiöser Verkennung, politischer und socialer Erniedrigung und Zurücksetzung für Israel wird geschwunden, Israel in ruhmreicher Anerkennung seiner Lehren und seines Strebens zu neuer und größerer Verherrlichung erhoben sein. „Zion wird über alle Berge erhaben sein": so lautet ja die prophetische Weissagung zukünftiger Zeiten. Man denkt sich auf diese Weise Jerusalem, wenn auch nicht zum politischen und nationalen, doch zum religiösen Mittelpunkte der ganzen Welt gemacht. Es ist unleugbar, daß bei diesem katholisirenden Gedanken die Erinnerung an Stellung und Bedeutung des christlichen Rom vor der Seele gestanden hat, nicht um das Bild vollständig zu copiren, aber doch zur Vergleichung daneben zu stellen. Jerusalem wird in spätrer Zu=

kunft, sagt man, nicht mehr **ecclesia militans**, sondern **victrix et triumphans** sein; alle Streitigkeit und Gegensätzlichkeit wird alsdann auch ihr Ende erreicht haben, worin Rom gedrängt wurde und sich selbst drängt. Aber trotz des Sieges der göttlichen Ideen wird deren Anwendung dennoch zu allen Zeiten Aufgabe der Menschen bleiben, welche den Irrungen und dem Rückschritt unterworfen sind. Da wäre es vom Uebel, wenn die religiöse Leitung der ganzen Welt in die Hand Weniger oder gar Einzelner gegeben wäre, welche Individuen und Nationen, Fürsten und Staaten doch nicht vom gewohnten Gängelbande entlassen, oder wenn entlassen, dasselbe alsbald wieder anknüpfen würden. Nach Erfüllung der prophetischen Verheißung, daß alsdann „Erkenntniß die Welt bedecken werde, wie Wasser den Meeresboden bedeckt", daß alsdann „Klein und Groß den Herrn erkennen werde", daß alsdann demnach die Menschen reif sein werden zur Selbständigkeit und Freiheit, wäre eine solche Bevormundung nicht nur überflüssig, sondern auch schädlich. Die geweissagte Erhebung und Verherrlichung des zukünftigen Jerusalem ist nicht eigentlich und materiel, sondern bildlich und geistig zu verstehen; und die Freiheit nnd Selbständigkeit ist überall, wie in der Wissenschaft, in der Kunst, iu der Politik, so auch in der Religion das belebende und erhebende Element: — ohne Freiheit und Selbständigkeit ist das Wissen kein erkanntes, sondern ein erlerntes, und das Leben kein moralisches, sondern ein instinctiv- oder gesetzlich- erzwungenes.

Obgleich die Reform des Synagogal-Cultus ein Gegenstand ist, welcher Sachverständniß und theologische Gelehrsamkeit erfordert, so halten wir doch dafür, daß eine solche dem Volke nicht ortroyirt, sondern von ihm verstanden und gefordert werden soll. Wir haben daher diese Schrift, welche zum Zwecke der Anbahnung einer Cultusreform geschrieben ist, in ihren Einzelheiten zwar wissenschaftlich begründet, aber doch zum allgemeinen Verständniß dem Inhalte wie der Form nach populär zu halten gesucht. Das seit Jahrzehnten mit Macht drängende Reformwerk kommt seiner Er-

ledigung nicht näher; nicht weil man sich über Wesen und Anforderung der Reform nicht einigen könnte, sondern weil das Volk weder darüber verständigt noch dafür interessirt wird. Jeder Stillstand ist ein Rückschritt, und so wird bei mangelndem Fortschritt das gewonnene Terrain bald verloren sein; dieses Buch ist daher zur Klärung der Wissenschaft, aber gleichzeitig auch zur Aufklärung des Volks geschrieben. Es möge nun auch vom Volke gelesen werden.

Die Cultusfrage ist mit der Reform der Gebete nicht erledigt. Wenn wir den Beifall der Gelehrten und die Gunst des Volks für dieses Buch erlangen, gedenken wir mit Gott in einem zweiten Theile die Gebräuche der Synagoge zu behandeln, deren einzelne zu berühren, schon hier nicht zu umgehen war. Es wird dabei Altes und Neues, Gebräuchliches und Mißbräuchliches, Nothwendiges und Entbehrliches zur Sprache gebracht werden.

Wir unterlassen, an dieser Stelle bestimmte Vorschläge für die Reform der Gebete zu machen. Sie ergeben sich nach den angestellten Untersuchungen über deren historische Entwickelung und cultuelle Bedeutung wie von selbst.

Gott segne das Werk, welches zur Verherrlichung seines Namens unternommen worden. Mögen Viele das heilige Streben unterstützen!

Alzey, im October 1869.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

So wahr es auch ist, daß die gottesdienstlichen Gebete der Juden ihrer bestehenden Einrichtung nach einer späteren, nachmosaischen — theils sopherischen, theils talmudischen, theils gaonischen und rabbinischen — Zeit angehören: so ist es doch nicht ganz unversucht geblieben, dieselben bis auf Moses zurückzuführen und als dessen ursprüngliche Einrichtung und Anordnung geltend zu machen. Diese Ansicht findet sich in **Taanit.** (Anfang) und **Sifri** durch **Deut. 11, 13** begründet und wird von Maimonides (**H. Teph.** Anf.) wiederholt [1]. Zwar wird diese Ansicht schon durch den Talmud selbst (**Ber. 21, a**), wie auch von späteren Rabbinen (Nachmanides) widerlegt und umgestoßen, jedoch ist das Wahre daran, daß man mit der Einrichtung des öffentlichen Gebets dieselbe als

---

1) Es ist dies die Erklärung des Gebets als עבודה בלב, und es liegt hierin die Betrachtung des Gebets als eine innere Herzensangelegenheit, als eine Pflicht, die sich aus innerem Drange geltend macht, deren Uebung nicht aufgegeben ist, sondern auch unterlassen werden kann, — im Gegensatze zum Opfergottesdienste, der ein vorgeschriebener war und dem äußeren Zwange unterlag. Daher kommt es, daß das Gebet dem anfänglichen Opferdienste fremd war. Der öffentliche Gebetgottesdienst hat nicht mehr den unwiderstehlichen Drang des Innern zum Ausgangspunkt, ist nicht ausschließlich ein individueller Herzenserguß, sondern ist ebenfalls die Uebung einer aufgegebenen äußerlichen Pflicht (חובה). Die Andacht (כונה), welche dem Gebete unentbehrlich, ist nicht minder bei dem Opfer erforderlich gewesen, und der öffentliche Gottesdienst hat die Aufgabe, nicht blos der vorhandenen Andacht zum Ausdruck zu verhelfen, sondern in gleicher Weise die fehlende zu erwecken.

[illegible]

[illegible]

[illegible] Jedoch hatte das Opfer bei Moses eine andere Bedeutung, [illegible] Bei den Heiden[illegible] Götter [illegible] rein geistiges Wesen, sondern durch [illegible] Objecte versinnlicht [illegible] ihnen eigent[illegible] die Opfer nothwendig eine reale Bedeutung haben. Der Gott Israels aber ward als ein rein geistiges Wesen vorgestellt; ebenso wenig, wie der Tempel oder das Zelt ([illegible]) als seine eigentliche Wohnung zu betrachten [1]; wie das Buch nicht

1) Bei den Heiden waren die Haine als die wirklichen Aufenthaltsörter der Götter vorgestellt. Die hohen, gothischen Fenster der christlichen Kirchen mit ihren kleinen Glasscheiben sind noch eine Nachahmung der Bäume mit ihren Kronen, Blumen und Zweigen und dem durch sie in vermindertem Maße sichtbar werdenden Tageslicht.

für seinen Gaumen oder Magen, das Licht nicht für seine Augen, das Räucherwerk nicht zum eigentlichen Wohlgeruch für seine Nase eingerichtet und angeordnet war, ebenso wenig kann man von den Opfern annehmen, daß sie eine eigentliche, sinnliche, reale Bedeutung hatten. Ihre Bedeutung muß vielmehr, wie die des ganzen früheren Cultus, eine symbolische gewesen sein.

Eine Accommodation an die herrschenden Zeitideen und die Gewohnheiten des damaligen Israel war zwar der Opfercultus immer noch, aber nicht, wie Maimonides dieselbe begreift: als eine dem Hang zum Götzendienst nachgebende und dennoch denselben umgehende, als eine auf heidnische Ideen begründete und dennoch dieselben verhindernde. Nicht als wenn Moses und seine Zeit wirklich den Opfercultus überwunden gehabt hätte und nur ungern auf denselben wieder eingegangen wäre, denselben nur zeitweilig beizubehalten beabsichtigt hätte[1]). Vielmehr war die Accommodation eine innerlich gerechte, historisch und psychologisch nothwendige. Aber der mosaische Opfercultus unterschied sich darin von dem früheren und noch gleichzeitig fortbestehenden Opfercultus heidnischer Völker, daß jener eine symbolische und nicht mehr eine reale Bedeutung hatte, nicht zur Besänftigung der erzürnten oder zur Gewinnung der indifferenten oder gar feindlich gesinnten Gottheit eingerichtet, sondern um der Menschen, nicht Gottes willen angeordnet war, zur äußerlichen, d. i. symbolischen Darstellung religiöser Ideen, zur Erhaltung des nothwendigen, von Ewigkeit her bestehenden Verhältnisses des Menschen zu Gott, sei es, um dasselbe stets aufs neue zum Bewußtsein zu bringen, oder wieder herzustellen, wenn es durch Sünde und Entfernung von Gott (קרבן — Annäherung, Mittel dazu) gestört worden war.

Mit dieser Ansicht von den Opfern stimmen auch Propheten und spätere Schriften überein. Sie halten fest an den Opfern, als dem sichtbaren Zeugniß nothwendiger Gottes-

---

1) Man vergl. indeß unten S. 10.

eine mit der Religion gegebene und somit göttliche anzusehen angefangen hat. Anders erscheint die Ansicht an **Ber. 26, b**, welche die Einrichtung der Gebete auf die Erzväter zurückführt und somit ebenfalls als eine in dem Menschen selbst begründete und nicht erst durch die Offenbarung gegebene betrachtet.

Wohl treffen wir [illegible] verschiedene Gebete an; bei den Erzvätern, bei Moses, Chanah, David, Salomo, Daniel, Esra, Nehemia; aber alle Gebete haben nur einen individuellen Charakter, sogar das Deut. 26, 5 ff. vorgeschriebene, auf den Tempel- und Opfergottesdienst bezügliche. Und wenn auch allgemeine Beziehungen vorkommen (vgl. namentlich Neh. 1, 6 ff.), eine immanente Verbindung mit dem öffentlichen und gemeinschaftlichen Gottesdienste ist nirgends dabei anzutreffen, vielmehr stehen alle berührten Gebete ganz außerhalb desselben. Am meisten prägt sich der individuelle Charakter in dem Gebete Jakob's ab (Gen. 28), welches sich mehr als Gelübde, denn als Gebet darstellt.

1. Die frühere Gottesverehrung bei Israel und den übrigen Völkern trat bekanntlich nicht durch Gebete in die äußere Erscheinung, sondern — durch Opfer; und zwar bezieht sich dies sowohl auf den öffentlichen, wie Privatgottesdienst. Jedoch hatte das Opfer bei Moses eine andere Bedeutung, als bei den übrigen heidnischen Völkern, nämlich keine reale, sondern eine symbolische. Bei den Heiden, deren Götter als keine rein geistige Wesen, sondern durch die sinnlichen Objecte personificirt dargestellt, in ihnen eigentlich vorhanden und wirksam gedacht wurden, mußten die Opfer nothwendig eine reale Bedeutung haben. Der Gott Israels aber ward als ein rein geistiges Wesen vorgestellt; ebenso wenig, wie der Tempel oder das Zelt (משכן) als seine eigentliche Wohnung zu betrachten [1]; wie das Brod nicht

---

1) Bei den Heiden waren die Haine als die wirklichen Aufenthaltsörter der Götter vorgestellt. Die hohen, gothischen Fenster der christlichen Kirchen mit ihren kleinen Glasscheiben sind noch eine Nachahmung der Bäume mit ihren Kronen, Blumen und Zweigen und dem durch sie in vermindertem Maße sichtbar werdenden Tageslicht.

für seinen Gaumen oder Magen, das Licht nicht für seine Augen, das Räucherwerk nicht zum eigentlichen Wohlgeruch für seine Nase eingerichtet und angeordnet war, ebenso wenig kann man von den Opfern annehmen, daß sie eine eigentliche, sinnliche, reale Bedeutung hatten. Ihre Bedeutung muß vielmehr, wie die des ganzen früheren Cultus, eine symbolische gewesen sein.

Eine Accommodation an die herrschenden Zeitideen und die Gewohnheiten des damaligen Israel war zwar der Opfercultus immer noch, aber nicht, wie Maimonides dieselbe begreift: als eine dem Hang zum Götzendienst nachgebende und dennoch denselben umgehende, als eine auf heidnische Ideen begründete und dennoch dieselben verhindernde. Nicht als wenn Moses und seine Zeit wirklich den Opfercultus überwunden gehabt hätte und nur ungern auf denselben wieder eingegangen wäre, denselben nur zeitweilig beizubehalten beabsichtigt hätte[1]). Vielmehr war die Accommodation eine innerlich gerechte, historisch und psychologisch nothwendige. Aber der mosaische Opfercultus unterschied sich darin von dem früheren und noch gleichzeitig fortbestehenden Opfercultus heidnischer Völker, daß jener eine symbolische und nicht mehr eine reale Bedeutung hatte, nicht zur Besänftigung der erzürnten oder zur Gewinnung der indifferenten oder gar feindlich gesinnten Gottheit eingerichtet, sondern um der Menschen, nicht Gottes willen angeordnet war, zur äußerlichen, d. i. symbolischen Darstellung religiöser Ideen, zur Erhaltung des nothwendigen, von Ewigkeit her bestehenden Verhältnisses des Menschen zu Gott, sei es, um dasselbe stets aufs neue zum Bewußtsein zu bringen, oder wieder herzustellen, wenn es durch Sünde und Entfernung von Gott (קרבן — Annäherung, Mittel dazu) gestört worden war.

Mit dieser Ansicht von den Opfern stimmen auch Propheten und spätere Schriften überein. Sie halten fest an den Opfern als dem sichtbaren Zeugniß nothwendiger Gottes-

1) Man vergl. indeß unten S. 10.

verehrung. Sogar Maleachi (3, 4) — auch im Geiste der auf Restitution ihres Amts und ihrer Stellung dringenden (saducäischen) Priester — dringt aus dem Exil auf den Opfercultus als einen nothwendig wiederherzustellenden. Aber andere Propheten (Jes. 1. Jer. 7 xc.), Psalme (50, 51, 69 xc.) eifern gegen denselben als einen blos formellen, welcher Unterschied gar nicht hervorgehoben werden könnte, wenn die Bedeutung der Opfer eine reale gewesen wäre. Vielmehr ist die symbolische Bedeutung, welcher die durch das Opfer dargestellte religiöse Idee gerade wesentlich ist, hiermit von selbst gesetzt.

Auch der Talmud hält sich daher für berechtigt, den Opfercultus selbst nach zerstörtem Tempel, wenn auch nicht der Wirklichkeit, doch der Idee nach, noch festzuhalten (**Ber.** 17, a. **Taan.** 27, b., **Men.** Ende). Es folgt daraus nicht, daß ihm der Opfercultus als ein realer gilt, vielmehr spricht gerade der Umstand, daß er sich von der Lectüre der Opfervorschriften dieselbe Wirkung verspricht, wie von den reell dargebrachten Opfern, dafür, daß er sich der symbolischen Bedeutung derselben bewußt war, indem auch so der Zweck, die darin niedergelegten religiösen Ideen zu erwecken und zum erneuerten Bewußtsein zu bringen, erreicht wurde. Der Talmud hält sich nur für berechtigt, an dem Opfercultus festzuhalten, so lange ihm derselbe kein durch den allgemeinen Fortschritt der Bildung vollständig überwundener war. Erst davon, daß der allgemeine Bildungszustand den Opfercultus als das vollständig überwundene Stadium einer früheren Bildungsepoche hinter sich läßt, kann die Entfernung aller Reminiscenzen des untergegangenen Opfercultus abhängig gemacht werden. Denn als ein zeitweiliger und vorübergehender, ja als ein möglichst bald zu beseitigender, ist er weder bei Moses angeordnet, noch bei den Propheten dargestellt. Maimonides scheint diesen Umstand nicht gehörig gewürdigt zu haben. Daher schreibt sich bei ihm der Widerspruch zwischen seinem in **Jad hachs.** niedergelegten religiösen Dogma und seiner in **Mor. Neb.** entwickelten philosophischen Anschauung. Jedoch hat Abravanel (Vorrede zu **Lev.**) Unrecht, Maimonides durch die Hinweisung

auf die vormosaischen Opfer von Abel und Noah und Ausdrücke wie ירח את ריח ניחח entgegnen und die reale Bedeutung der Opfer rechtfertigen zu wollen. Denn einmal sind jene Opfer vorbiblisch; andern Theils ist Moses aus der Vorzeit mit dem heidnisch-realen Opferthier auch der ganze, dazu gehörige Apparat überkommen. Jedoch ist nothwendig, wie jenes seine reale Bedeutung verloren hat, demgemäß auch dieser bei Moses symbolisch zu deuten.

Es leuchtet hiernach von selbst ein, daß die Gebete neben den Opfern nicht Platz greifen konnten. Was davon vorkommt, beschränkt sich auf ein einfaches Sündenbekenntniß nebst den betreffenden Opfern (Lev. 16, 21. Num. 5, 7). Außer diesen an Lev. 16 und 4, 13 ff. erwähnten Gemeindeopfern werden dergleichen Gebete von denselben ausdrücklich ausgeschlossen Mischn. Men. 9, 7. Maim. H. Maass. hakarb. 3, 10 und 14). Ohne Grund glaubt Maimonides, daß auch bei den Dankopfern (שלמים) Gebete (דברי שבח) gesprochen worden seien (Maim. ibid. 3, 15). Jedoch ist hieraus wohl auf die allmälige Entwickelung des Gebetgottesdienstes aus sich selbst heraus [1] zu schließen, welcher den Opfercultus zu verdrängen strebte und diesen Zweck auch ohne Einäscherung des Tempels erreicht haben würde. Wir erkennen dies deutlicher noch aus der späteren Anstellung der אנשי מעמד, welche das Opfer pflichtmäßig mit Gebeten zu begleiten hatten und für die außerdem eine vollständige Liturgie eingerichtet war, — die Grundlage unsers jetzigen Gebetcultus (Taan. 27, b. Raschi a. h.

---

1) Auch im Talmud findet sich schon die Ansicht, welche die Einrichtung der Gebete den Erzvätern zuschreibt (s. oben), also denselben eine selbständige Entstehung und Entwickelnng gibt. Jedoch besteht daneben die Ansicht, welche dieselben an die Stelle der unmöglich gewordenen Opfer getreten sein läßt, und diese scheint die gewöhnliche geblieben zu sein. Dafür sprechen auch die Bezeichnungen in Talmud und Midraschim: קרעבא für den Vorbeter, בוא וקרב עשה קרבנינו als Aufforderung für den Vorbeter zur Verrichtung des öffentlichen Gebets: קרובה (später verdorben: קרובץ) für die poetanischen Einlegestücke der תפלה (vgl. Zunz G. V. d. J. p. 379, a und 382, b.).

l. **Maim. H. kle ham. 6**). Diese Tempelliturgie ging neben den Opfern her, da sie auch getrennt davon in der sogenannten לשכת הגזית vorgetragen wurde (**Tam. 31, b. Maim. H. Tam. umusaph. 6, 4**). Die Musik und Gesänge der Leviten begleiteten aber schon selbst die Opfer (**ibid. 5**). Für die selbständige Entwickelung der Gebetliturgie aus sich selbst heraus spricht auch die Bezeichnung derselben mit שחרית und מנחה, nach Sonnenauf- und -untergang so benannt, nicht wie מוסף, welches durch Namen und Inhalt schon eine Reminiscenz des untergegangenen Opfercultus in sich schließt, an dessen Stelle es getreten ist. Die Beziehung zum Opfer fehlte übrigens der תפלה של שחרית und מנחה — auch nicht durch das רצה-Gebet, worin dieselbe nach der ursprünglichen Lesart unverkennlich ist. Die jetzt darin Statt findende engere Beziehung zum Gebetcultus scheint von einer späteren Modification dieses Gebetstückes herzurühren. Auch der Umstand beweist dafür, daß תפלת ערבית ganz außer allem Zusammenhange mit dem Opfercultus steht; der **Ber. 26, b** angegebene ist nur ein gesuchter. Auch die schon frühzeitige Vernachlässigung der תפלת מנחה (**Ber. 6, b**) spricht für den losen Zusammenhang selbst dieses Gebetes mit dem Opfercultus. Ja die **Ber. 26, b** ausgesprochene Ansicht von der Stellvertretung der Opfer durch Gebete ist von Anfang an keine so allgemeine. Der jerusalemische Talmud nimmt von ת'מנחה an, daß sie an die Stelle des קטרת getreten sei. Auch das **N. T. Apok. 5, 8** führt auf diese Ansicht. Die Stelle Ps. **141, 2** ist selbstredend unschuldig an dieser Ansicht, obgleich sie ursprünglich Veranlassung dazu gegeben zu haben scheint. Das „Aufsteigen zur Höhe," worin Maimonides das tertium comparationis zwischen dem „Räuchern," und dem „Gebete" finden zu müssen glaubt, ist allein zur Erklärung nicht ausreichend, obgleich die Vergleichung des קטרת mit Gebet bei den Rabbinen häufig wiederkehrt. Das Aufsteigen „zur Höhe" drückt wohl symbolisch die Hinwendung zum Himmel aus und war schon beim Opfer das „Zeichen der Verbindung" mit ihm, das Zeichen gnädiger Annahme desselben. In dieser Hinwendung zum Himmel liegt

wohl die Ideenverwandtschaft mit dem Gebete. Außerdem tritt in dem Räucherwerk der symbolische Charakter des Opferdienstes deutlicher hervor, weil dessen materieller Werth der realistischen Anschauung weniger Vorschub leistet. Das Räucherwerk ist darum auch wegen dieser ideellen Bedeutung dem Gebete, als einer Aktion des Geistes, verwandter. Der verschwindende Rauch und der unsichtbare Geist bieten ebenfalls Anknüpfungspunkte der Verwandtschaft dar.

Nach der Sistirung des Opfercultus durch die Zerstörung des Tempels machte sich indeß die Ansicht von der Stellvertretung der Opfer durch die Gebete immer mehr geltend und prägte sich immer deutlicher aus. Es folgt hieraus nun, daß das Stadium der Gottesverehrung durch Opfer noch nicht vollständig überwunden war. Das Streben danach ist, wie wir gesehen haben, schon früh sichtbar. Sehr bald schien man sich dessen auch bewußt zu werden, daß das Gebet vollständig die Stelle des Opfercultus auszufüllen bestimmt sei, indem die רצה in der תפלה die Stelle der עבודה (ריצוי) einzunehmen bestimmt war, und ברכת כהנים, als ursprünglich zu dieser gehörig, gerade in jener seinen Platz fand.

Die Ansicht von der nur zeitweiligen Stellvertretung der Opfer durch das Gebet ist also historisch falsch und kann weder, noch darf sie als Grundlage für die Reform der Gebetliturgie dienen und angenommen werden. Diese entwickelte sich aus sich selbst heraus. Schon Jes. 56, 7 spricht von dem Tempel des Herrn als einem Bethaus. Hosea (14, 3) spricht von der Stellvertretung der Opfer durch Gebet.[1] Die Entfernung aller Reminiscenzen des früheren untergegangenen und sicherlich nie wiederkehrenden Opfercultus wird demnach davon bedingt, daß dieses Stadium früherer Gottesverehrung durch die neue Bildungsstufe unsrer Zeit vollständig überwunden sei, was wir ohne Scheu als allgemein anerkannt anzunehmen die Kühnheit haben.

1) Vergl. auch Ber. 32, b: גדולה תפלה יותר מן הקרבנות. Vgl. auch schon Ps. 69, 32: ותיטב לה' משור פר מקרן מפריס.

Der Gegensatz von תפלה חובה und רשות — gehört freilich dem Opfercultus an, oder stammt doch aus demselben; jedoch stimmen wir trotz des talmudischen Grundsatzes über תפלה קבע (Misohn. Ber. 4, 4), welcher die Ueberwindung des Opfercultus als einem früheren Bildungszustande angehörig in sich schließt, für die Beibehaltung von ת' חובה in einem andern höheren Sinne, indem einmal der öffentliche Gebetcultus gewisser vorgeschriebener Formen nicht entbehren kann, andern Theils das öffentliche Gebet nicht blos den Zweck hat, den andächtig Gestimmten die nothwendige, innere religiöse Befriedigung zu verschaffen, sondern auch in zerstreuten Gemüthern religiöse Andacht zu erwecken. Außerdem ist das öffentliche Gebet nicht blos der dem Wechsel unterworfene Herzenserguß des Individuums, sondern der Ausdruck historischer Erinnerungen und dogmatischer Anschauungen für die Gesammtheit. Dieser universelle Theil des Gebets muß typisch sein; er enthält die ת' חובה, das Pflichtgebet. Daß indeß selbst der Talmud die Pflichtgebete nicht im Sinne der **opera operata** verrichtet wissen will, beweisen die mannichfachen Vorschriften über כונה (**Ber.** 29, 30, 31 u. a.). Nach **Erub.** 65, a soll in Ermangelung derselben das Gebet sogar nicht verrichtet werden. Von Einzelnen der Alten wird berichtet, daß deren Andacht sich oft bis zur Begeisterung steigerte.

Zu den Opfergebeten gehören auch die Akedah-Gebete mit ihren Beziehungen zu der Opferung Isaak's. Stereotyp sind dieselben in den Slichot, aber Anklänge finden sich auch in dem Mussaph des Roschhaschanah, in dem täglichen Morgengebete (אבל אנחנו) und in dem Todtengebete, Zidul-hadin genannt (הצור תמים). Sie gehören sämmtlich einer späteren Zeit an. Der Zusatz im Mussaph gibt sich schon dadurch als einen solchen zu erkennen, daß der sephardische Text variirt. Von dem Gebete אבל haben wir unten (Absch. VI.) den Ursprung aus der spanischen Verfolgungsperiode nachgewiesen, und von den Reimen [1]) in הצור ist trotz der Anklänge von Avod.

1) Die sephardische Abfassung ist einfacher und kürzer — ohne Reim.

Sar. 18, a zu schließen, daß es einer späteren Zeit angehört. Auch geht aus jener Stelle des Talmuds nicht hervor, daß man הציר als Gebet und als Ganzes in seiner jetzigen Gestalt gekannt, sondern nur daß man diesen Ausspruch der Bibel an Deut. 32, 4 im Sinne einer Theodicee (צדוק הדין) aufgefaßt hat (M. vgl. auch Sifri z. St.). Daß weder in Bibel noch Apokryphen der Akedah wieder Erwähnung geschieht, beweist, wie wenig die Auffassung der früheren Zeit derjenigen der späteren entspricht, und wenn Sirach 44, 20 in Wirklichkeit darauf hindeutet, so doch nicht in dem Sinne, daß darauf als Sühnopfer und Verdienst für die Nachwelt hingewiesen würde. Sicherlich bezweckte die Bibel mit der Erzählung von der Opferung Isaak's nur einen Feldzug gegen die größte Verirrung aus dem grauenvollsten Barbarismus des Heidenthums: die Kinderopfer. Wie sehr selbst Israel in späterer Zeit noch diesen heidnischen Ansichten huldigte, bezeugen Bibel und Geschichte. Die Idee von der Sühnung der Sünde durch das christliche Sohnesopfer wurzelt ebenfalls noch in dieser heidnischen Anschauung und ist eine Concession an dasselbe. In unsrer biblischen Erzählung wird der Glaube, daß Gott dergleichen fordere, als Wahn bezeichnet. Gott verhinderte das intendirte Sohnesopfer Abraham's und verlangt nur die moralische Hingebung (v. 12 und 16), ähnlich wie an Micha 6, 5 und vielen anderen Stellen. Aber auch nicht ein Thieropfer verlangt Gott. Der Widder wird nicht dem Sohne, das Thier nicht dem Menschen substituirt. Thieropfer kommen überhaupt bei den Patriarchen nicht vor; ihre Gottesverehrung ist Tugend und Gebet. Hierauf gründet der Talmud wohl die Meinung, welche das Gebet als cultuelle Gottesverehrung auf die Patriarchen zurückführt. Was an Gen. 15 erzählt wird, ist kein Opfer=, sondern nur eine symbolische Handlung, wie sie allgemein bei den früheren Völkern zur Abschließung von Bündnissen üblich war. (M. vgl. auch ibid. 21). Auch die Opferung des Widders ist nicht als cultuelle Handlung zu fassen, sondern hat ebenfalls symbolische Bedeutung. Die parabolische Erzählung von

Opferung Isaak's enthält nämlich gleichzeitig mit der Bekämpfung des heidnischen Menschenopfers eine mystische Hindeutung auf die Anforderung Gottes an die späteren Geschlechter in Israel, — die ganze Nachkommenschaft Abraham's, deren Repräsentant Isaak ist, — zur hingebenden Aufopferung für die heilige Sache Gottes bereit zu sein. Den gefürchteten Untergang werde Gott schon abhalten. Segen, Sieg und allgemeine Anerkennung werde ihnen vielmehr gewiß sein. Statt ihrer werden die Feinde, dem Widder gleich zum Angriffe mit den Hörnern auf sie losstürzend und Hindernisse und Schutzwehr, — das Dickicht der Hecke, — durchbrechend, zum Opfer fallen. Es ist damit nicht lediglich und ausschließlich der leibliche Untergang der Israel feindlichen Völker gemeint, sondern auch ihre geistige Niederlage, indem sie sich selbst in ihren Angriffen auf die Religion Israels verwickeln und in ihren eigenen Widersprüchen fangen lassen.

Jedoch auch ihr leiblicher Untergang mußte erfolgen und ist erfolgt, wie für Alles, was der Idee der Wahrheit nicht dient, sondern widerstrebt.

Es liegt hierin eine Unterstützung der Ansicht, daß selbst bei Moses die Opfer nur eine Accommodation an die Anschauungen der damaligen Zeit gewesen seien, ebenso wie die Einsetzung eines geborenen Priesterstandes. In der That gibt die Bibel deutlich zu erkennen, daß die ursprünglichen Ansichten und Absichten Mosis in Bezug auf Opfer und Priester idealer gewesen sind, als die späteren Verhältnisse es gestatteten. Daß er sie aber auch von vornherein nicht für ganz entbehrlich gehalten hat, dies läßt sich ebenfalls aus der Bibel nachweisen. Insofern man Moses diese Unentbehrlichkeit auf seine Zeit beschränken läßt, ist die Ansicht von der Accommodation gerechtfertigt. Für unsre Zeit sind beide Institutionen: Priesterthum und Opfercultus antiquirt. In den Zeiten nach der ersten Auflösung des Reichs durch die Chaldäer wurde der Glaube an die Rückkehr nach Palästina und die Wiederherstellung des aufgehobenen Cultus gepflegt und dessen Verwirklichung — und zwar, wie die Geschichte gelehrt, nicht

mit Unrecht, — für möglich gehalten. Damals wurden die darauf bezüglichen Gebete angeordnet, und sie hatten ihre Berechtigung. Sogar in den ersten Jahrhunderten nach der zweiten Auflösung des Reichs durch die Römer, hatte man noch einen Schimmer von Hoffnung auf Wiederherstellung der nationalen und religiösen Selbständigkeit. Die Versuche Bar-Kochba's und Anderer liefern den Beweis hierfür. Aus den veränderten politischen Verhältnissen und religiösen Anschauungen läßt sich nun mit Recht der Schluß ziehen, daß die frühere Anordnung der auf die Rückkehr Israels nach Palästina, das dort wiederherzustellende nationale Reich und den thierischen Opfercultus bezüglichen Gebete für unsre Zeit nicht mehr maßgebend sein kann. Die Akedah-Gebete entbehren sogar noch des historischen Anhaltspunkts, welcher den Opfergebeten zur Seite steht.

Die Akedah-Gebete haben wohl in jenen Zeiten ihren Ursprung, als die Hand des Christenthums und des Islams schwer auf Israel lag, sie mögen besonders in den Zeiten der Bedrückung und Verfolgung durch die Kreuzzüge und Inquisition stark vermehrt worden sein. Die Geschichte gibt uns auch Zeugniß davon, daß in jenen Zeiten gar oft Väter mit ihren Söhnen in die Synagogen flohen, um der Gewalt der Verfolger und dem angesonnenen Glaubenswechsel auszuweichen, und dort diese, gleich Abraham mit dem Schlachtmesser in der Hand, am Altare Gott zum Opfer brachten. Die Vergleichung mit der Opferung Isaak's lag um so näher, als man „in dem gleichen Geschicke einen halben Trost" fand [1]). Auch das Blut der Beschneidung wurde als Opferung im Dienste Gottes angesehen, um so mehr der für die Ueberzeugung von der Wahrheit der göttlichen Lehre erlittene Martyrertod. An eine Nachahmung des christlichen Sohnesopfers ist hierbei wohl um so weniger zu denken, als dieses in der Idee von der Erbsünde wurzelt, welche heidnischen Ursprungs und dem Judenthum fremd ist. Auch findet sich nirgends eine An-

1) Christlicherseits findet für die Gläubigen dasselbe mit den Passionen Jesu Statt.

wickung auf die Sühne unserer Sünden durch die Akedah, — denn das Princip der stellvertretenden Sühne ist ja ebenfalls unjüdisch und wurzelt im Heidenthum, — sondern nur eine Anrufung oder Zuwendung der göttlichen Barmherzigkeit um des fremden Verdienstes willen, auf die Fürsprache Anderer hin [1]. Und doch hätte diese Idee nahe gelegen, da man die persönlichen und politischen Leiden in Folge der Religionsverfolgungen den eigenen Sünden zuschrieb, für welche man die Gnade Gottes anrief, um der Erlösung gewiß zu sein. Wenn auch Anklänge an christliche Ideen im spätern Judenthume gefunden werden, der Art, daß man sogar der christlichen Anschauung von den „guten Werken" nicht ganz fremd geblieben zu sein scheint [2]; so ist doch nicht der Unterschied zu vergessen, welcher darin liegt, ob sich eine solche Nachahmung fremdreligiöser Ideen auf dem Gebiete der Doctrin oder der Praxis bewegt. Es läßt sich nicht annehmen, daß die Nachahmung fremd-religiöser Ideen von so plumper Art, wie die Einführung der Lehre vom christlichen Sohnesopfer in den öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienst, ohne Anfechtung geblieben wäre. Und von einer solchen finden wir eben nirgends eine Spur. Welcher Anschauung man aber auch über Ursprung und Tendenz der Akedah-Gebete huldigen mag, ihre Beseitigung scheint unter allen Umständen geboten, da ihre Anordnung — formel wie inhaltlich — auf falscher Anschauung und Auslegung beruht.

Eine andere Frage, wichtig für das Judenthum überhaupt, wie die Reform der Gebete insbesondere, ist die Erlösungs- oder Messiasfrage. Die Wahrheit des Messiasglaubens beruht nur in der Idee. Wir wollen nicht damit sagen, daß die Wahrheit desselben eine ideelle, d. h. imaginäre sei, sondern daß sie eine ewige, über die Zufälligkeit der Zeitum-

---

1) Es ist indeß nicht zu verkennen, daß diese Anschauung auf späterer, talmudischer Deutung und fremd-religiösem Einflusse ruht.

2) גדולה תפלה יותר מן מעשים טובים „Die Verrichtung der Gebete ht höher als die Ausübung guter Werke." Ber. 32, b.

stände erhabene ist. Es ist dies eine Eigenthümlichkeit aller Ideen, daß sie ewig und unwandelbar sind, der Ausdruck jedoch, womit dieselben in die Erscheinung treten, ist hier, wie anderswo, nach Zeit und Verhältnissen verschieden.

Der dem Messianismus zu Grunde liegende allgemeine Inhalt ist der Glaube an die endliche Vervollkommnung der ganzen Menschheit, ihrer geistigen und religiösen Bestimmung nach, und die dadurch bedingte Verwirklichung ihrer geistigen und materiellen Beseligung. Es ist, sagen wir, der Glaube daran und die Hoffnung darauf. Daß sich der Ausdruck dieses Glaubens und dieser Hoffnung je nach den Zuständen, worin Israel lebte, verschieden gestaltete, ist natürlich und nicht anders zu erwarten. Je nach der Stellung Israels unter sich und zu den übrigen Völkern hatte der Messianismus stets eine mehr geistige oder materielle, politische oder religiöse, nationale oder universelle Färbung.

Das Judenthum, als Religion Gottes, kann den Charakter als Weltreligion nicht verleugnen; es ist seiner Endbestimmung nach eine Universalreligion, die ganze Menschheit umfassend, wenn es auch ursprünglich nur durch und für Israel allein in die Wirklichkeit getreten und für dessen Local- und Volksinteressen berechnet war. Auf die Verwirklichung dieser Endbestimmung der jüdischen Religion nimmt die Messiasidee mit Bezug, sie bildet ein Hauptmoment in derselben. Daß alsdann das Judenthum, wie Israel aus seinen particularen Interessen und Verhältnissen tretend gedacht wird, spricht von selbst. Dennoch ist es natürlich, daß die Propheten, welche noch unter dem Bestande der jüdischen Nationalität sprachen und schrieben und dieselbe zu erhalten strebten, diese auch in ihren messianischen Hoffnungen und Prophezeiungen nicht außer Acht ließen. Ebenso verhält es sich mit dem Sprößling aus davidischer Dynastie, unter welcher sie lebten und für welche somit sie auch wirkten, sowohl im Gegensatze zu der feindlichen Dynastie des Reichs Israel, wie zur Erlösung des exilirten Reichs Juda, abgesehen davon, daß

die Erhaltung des davidischen Herrscher-Throns sich auch an frühere, gleichsam unmittelbare und göttliche, Verheißungen knüpfte (2 Sam. 7). Auch lag in dem ersten Exil die Wiederherstellung der israelitischen Nationalität nicht außer aller Möglichkeit, wie sie denn auch wirklich zu Stande kam. Nicht jedoch verhält es sich so mit der davidischen Dynastie, welche schon durch die Theilung die Reichs einen Stoß erlitten hatte. Für diese blieb die prophetische Verheißung unerfüllt. In religiöser Beziehung erhielt sich jedoch die Wahrheit der messianischen Hoffnungen immer noch aufrecht, obgleich ein Theil derselben sich erfüllt hatte, indem die Bedingungen sittlicher Unsträflichkeit und religiöser Vollkommenheit noch nicht erfüllt waren. Wir sagten: in dem ersten Exil lag die Wiederherstellung der israelitischen Nationalität nicht außer aller Möglichkeit, weil mit Israel eigentlich nur eine Dislocation Statt gefunden hatte. Seit dem zweiten Exil lebt jedoch Israel in einer förmlichen Diaspora [1]), und die Macht der Jahrhunderte, wie der Bildung, denen beiden nicht auszuweichen war, hat es vermocht, sie in politischer und socialer Hinsicht mit den umwohnenden Völkern zu vermischen und denselben zu assimiliren. So ist sich also Israel unter einander nur in religiöser Beziehung gleich, in nationaler aber, je nach den Völkern, unter denen sie wohnen, von einander verschieden. Freilich ist die Religion Israels von der Politik nie ganz zu trennen, aber nur der Idee nach. Das Judenthum spricht nämlich

1) Daß der Talmud die national-politische Seite der Messiasidee noch festhält und pflegt, und deßhalb dort, wie in den tradirten Gebeten, aus der Hoffnung auf Rückkehr nach Palästina, Wiederherstellung der politisch-nationalen Selbständigkeit und Wiederaufbau des Tempels mit dem obligaten Opferdienst kein Hehl gemacht wird, ist aus den damaligen geschichtlichen Verhältnissen leicht zu begreifen. Denn die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Titus löschte das nationale Licht Israels nicht vollends aus. Die Flamme leuchtete zwar nicht mehr und war dem Erlöschen nahe, aber glimmte doch noch fort und flackerte auch wieder auf. Die Idee nationaler Wiederbelebung wurde sogar mit Absicht genährt. Von Akiba ist es bekannt, daß er Inspirator und Protector Bar-Kochba's gewesen ist.

das Prinzip der organischen und harmonischen Einheit von Staat und Religion aus, damit beständig der Geist und die Lehre dieser auf die Verhältnisse und die Gesetze in jenem zu influiren, wie das Leben dadurch zu einem göttlichen und religiösen zu gestalten vermöge, und stellt sie im Mosaismus für die damaligen Zeit- und Ortsverhältnisse dar. Die Bildung der übrigen Völker indeß suchte theils die Herrschaft der Kirche über den Staat (Hierarchie), theils umgekehrt die des Staats über die Kirche zu erstreben, ohne beides vollständig zu erreichen, und verfolgt jetzt die Trennung und freie Entwickelung beider, nicht in der Absicht, die Religion aus Herz und Leben zu verbannen, sondern sie zu einer innerlichen zu machen, welche nicht mit physischer Macht zwingt und unterdrückt, sondern durch moralischen Einfluß herrscht, gewinnt und erhebt. Es liegt hierin also eine Annäherung an das jüdische Prinzip. Aber wenn auch das Judenthum auf den endlichen Sieg seiner Prinzipien hofft, insofern es sich von der ewigen Wahrheit derselben überzeugt hält, so liegt hierin nur die geistige Anerkennung des Judenthums seitens der übrigen Welt ausgesprochen. Ein particulares und nationales Interesse würde also dabei Israel immer noch nicht haben. Nicht demnach so sehr darum, weil in dem einen oder andern Lande die politische Emancipation der Juden bereits bewerkstelligt ist, als weil der Messianismus seiner Idee, wie seiner historischen Entwickelung nach die Bewerkstelligung derselben fordert, stimmen wir dafür, daß Gebete um Erlösung, welche Reminiscenzen von der nationalen Wiederherstellung Israels und seiner davidischen Dynastie, der Rückkehr nach Palästina, dem Wiederaufbau des Tempels und der erneuerten Einrichtung des untergegangenen und antiquirten Opfercultus enthalten, entfernt werden[1]). Schon Kusari spricht sich ähnlich aus, welcher

1) Die Erwähnung Jerusalem's und selbst Palästina's ist indeß immer noch zulässig, sowohl die Klage um dessen Fall und die Trauer über dessen Erniedrigung, wie die Hoffnung auf dessen Erhebung. Dies rechtfertigt sich nicht nur durch die aus Pietät gebotene und dem Ge-

solche aller inneren Wahrheit entbehrenden Gebete mit dem Geklapper des Staars vergleicht (II, 24). Auch dadurch, daß Frankel (Orient 1842 S. 63) sie vom individuellen Standpunkte aus vertheidigt, indem er etwas Gemüthliches in solchen alten Vorstellungen, Erinnerungen und Hoffnungen sucht, selbst wenn sie der Wahrheit und Aussicht auf Verwirklichung entbehren, beweist er nur eigentlich die Unhaltbarkeit derselben und vermag sie demnach auch so nicht zu retten. Nothwendig muß das Gebet, welches auf messianische Erlösung Bezug nimmt, den Ausdruck der Zeit in sich tragen und die Richtung verfolgen, wonach sich die religiösen Hoffnungen Israels drängen. Wenn man wegen der allmäligen Entwickelung und Verbreitung allgemeiner Civilisation und der Verschiedenheit der Hoffnungen Israels je nach der Verschiedenheit ihrer Zustände und Verhältnisse selbst die religiöse Einheit zu zerstören befürchtet, so bedenke man, daß wir die

---

müthe auch wohlthuende Rückerinnerung an die ehemalige Größe und Herrlichkeit unsrer Stadt und unsres Landes, als die Stätte, wo die Wiege unsres Volkes gestanden hat, wo unsere Propheten gewandelt sind und unsere Väter ruhen; Jerusalem und Palästina haben nicht blos eine Bedeutung für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft Israels und der Menschheit, — „denn die Lehre geht für alle Völker von Zion aus, das Wort Gottes von Jerusalem.“ Und so ist das zukünftige, unsichtbare Jerusalem jedenfalls der geistige Mittelpunkt für die religiösen und civilisatorischen Interessen der Welt; ja! wenn die Welt zu dieser Erkenntniß gelangt sein wird, wer weiß, ob dann nicht auch Jerusalem in gleicher Weise zum realen, sichtbaren Mittelpunkte erhoben werden wird, wie jetzt Rom es für die katholische Welt ist? Wenn wir diese Frage auch gerade nicht urgiren wollen, die Möglichkeit für sie ist doch nicht ausgeschlossen, denn der geeinigten Menschheit wird Jerusalem gleich heilig und ehrwürdig werden, wie es stets Israel gewesen ist. Sehen wir doch auch heute schon, daß Christen und Mohamedaner, deren Religionen der gemeinsamen Mutter unsrer Religion entstammt sind, die heiligen Stätten Jerusalem's und Palästina's in gleicher Weise verehren, wie wir. Wir reden jedoch hier blos von faktischen Zuständen, die es sind oder werden können; von ihrer prinzipiellen Berechtigung ist an einer andern Stelle die Rede. (S. Vorrede.)

Einschließung aller unserer Brüder in unser Gebet um Erlösung, selbst die Bezugnahme auf ihre speciellen Verhältnisse und Hoffnungen von unseren Reformvorschlägen nicht ausgeschlossen haben wollen.

Ein anderer Gegenstand, wichtig für die Reform des Gebetgottesdienstes ist die hebräische Sprache. Es ist auffallend, daß dieselbe sich so lange für die Gebete, wie überhaupt den öffentlichen Gottesdienst erhalten hat, trotz der Anforderung, den Inhalt des Gesprochenen zu verstehen, da aus vielen Umständen gar zu deutlich ist, daß sie schon früh dem größten Theile des Publikums todt und unverständlich war. Dies folgt aus der Anordnung der Targumim neben den Vorlesungen aus der Tora in der heiligen Ursprache, wie der aramäischen Gebete יקום פרקן, קדיש ꝛc. Die קדושה besteht neben der hebräischen Sprache auch in der aramäischen, der früheren Landes- und Muttersprache. Später wurde das Uebel der Unverständlichkeit natürlich auch für diese eben so groß, so daß für die Piutim, welche mehr aramäische, als hebräische Elemente enthalten, schon bald nach ihrer Abfassung Commentare nöthig wurden, und der Anforderung von כונה (Ber. 31, a) muß Tur (I, 98) sogar die ganz gewöhnliche Auslegung des einfachen Wortverständnisses geben. Und doch redet schon Mischn. Sot. 7, 1 den Gebeten in verständlicher Muttersprache das Wort. Auch Ber. 13, 1 stellt dieser Ansicht nur die Meinung eines Einzelnen selbst für den wichtigen biblischen Abschnitt שמע gegenüber. Die Mischnah (Meg. 2, 1) hat für Ester dieselbe Vorschrift, und Sofr. 18, 4 wird sie für Echa und sämmtliche Gebete in Anwendung gebracht. Sot. 33, a wird zwar von dem öffentlichen Gottesdienste die aramäische Gebetsprache ausgeschlossen, aber einmal ist dies dort nur die Ansicht Einzelner, und dann hat dieser Ausspruch für uns keine praktischen Folgen mehr. Selbst aber auch abgesehen davon, wird dafür eine unhaltbare mystische Rechtfertigung gegeben: כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, obgleich nach R. Ascher (ad Ber. 2 Anf.) dieselbe wahrscheinlicher in dem Haß zu suchen ist, welchen

die Juden gegen ihre Exulanten (die Aramäer) hegten und auf die Sprache derselben übertrugen [1]).

Unter solchen Umständen ist nichts auffallender, als daß für den öffentlichen Gottesdienst ausschließlich hebräische, beziehungsweise aramäische Gebete in Uebung sind, und das Abhalten des öffentlichen Gottesdienstes in der Muttersprache dem Volke wenigstens wie verpönt erscheint. Wir wissen nicht, welche haltbare Gründe dafür anzuführen wären, da die Lehre, wie die Praxis, das Gegentheil fordern. Man kann einen Grund dafür nur in einer kranken Sympathie für die hebräische Sprache, wie in ihrer gemißdeuteten Heiligkeit finden. Es ist wahr, vom praktischen Standpunkte hat es etwas für sich, die stereotypen Gebete in hebräischer Sprache beizubehalten [2]), aber nichts desto weniger darf man vom all-

---

1) Vgl. auch noch Maim. ad Sot. l. u. H. Kr. Schm. A. 10. Andere Stellennachweisungen bei Zunz l. c. p. 478. d.

2) Es ist dies rathsam, weil die Wiederholung der stereotypen Gebete in der Muttersprache eine zu schnelle Ermüdung des Geistes verursachen würde, während bei einem Gebete in fremder Sprache die Phantasie zum Theil den Wechsel der Gedanken und Formen ersetzt. Außerdem ist in der hebräischen Sprache den confessionellen Ideen besser Rechnung getragen, als dies in deutscher Uebersetzung möglich ist, wie auch an erstere sich in lebhafterer Weise eine Reihe historischer Erinnerungen knüpft, als an letztere; auch würde bei einer plötzlichen und gänzlichen Umwandelung des hebräischen Gebetgottesdienstes in einen deutschen für den größten Theil des Publikums fast jeder Anknüpfungspunkt an die alten Ueberlieferungen verloren gehen. Bei der Unbekanntschaft, worin der größte Theil der Israeliten heut zu Tage mit dem Inhalte der hebr. Gebete gehalten ist, würde man den Zusammenhang nicht ahnen, worin die deutsche Uebersetzung oder gar die Umarbeitung der Gebete mit dem hebräischen Originale steht. Ja auch darauf ist Rücksicht zu nehmen, daß es noch immer deren geben wird, welche die deutsche Uebertragung weder lesen noch verstehen können. Endlich würde die Entbehrung aller hebräischen Elemente uns außer allem Zusammenhange mit den fremdländischen Religionsgenossen bringen. Sie würden sich bei uns, wie wir uns bei ihnen, fremd fühlen; die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes, wie sie jetzt auf der ganzen Erde besteht, würde aufgehoben sein. Wir haben Gelegenheit, die Berechtigung dieser Rücksichten an einer andern Stelle ausführlicher zu begründen (s. Vorrede).

gemeinten Verständniß derselben nicht absehen. Deßhalb werden diese Gebete nur in möglichst kleiner Anzahl von einem möglichst geringen Umfange vorhanden sein dürfen, damit das geläufige Verständniß derselben von Jedem erreicht werden könne. Dies ist ein Hauptprinzip, welches bei der Abkürzung und Umformung der Gebete beachtet werden muß, wenn von einer Reform derselben neuer Segen für das religiöse Heil der Juden ausgehen soll.

Wir haben noch einige uns leitende Grundsätze der Kritik zu besprechen. Obgleich, wie wir gehört, es Stimmen gibt, welche die Pflicht zu beten als eine mosaische erklären; so sind doch alle darin einverstanden, daß die übliche Liturgie ihrer Form und ihrem Umfange nach späteren Ursprungs sei (Maim. H. Teph. 1, 1). Die Tradition schreibt die ersten Gebete Esra und der großen Synagoge zu. Es ist dies wichtig, weil wir in Rücksicht auf Reformen vielleicht Bedenken tragen müßten, an mosaischen Institutionen zu rütteln, obgleich wir wissen, daß im Allgemeinen auch viele der traditionellen Lehren und Gebräuche als ältern, — prophetischen, sogar mosaischen, — Ursprungs gedacht werden, selbst wenn in der Schrift ihrer nicht Erwähnung geschieht (הלכה למשה מסיני), und diese oft mehr Wichtigkeit für das religiöse Leben der Gegenwart haben, als die zum Theil unpraktisch gewordenen Anordnungen des Pentateuch (Erub. 21, b. Mischn. Sanh. 11, 3 zc.). Wir haben jedoch gezeigt, daß die usuelle Liturgie, wie überhaupt der Gebetgottesdienst, zu nichts weniger als den mosaischen Institutionen gerechnet werden könne. Aber wäre dem wirklich so, so hat uns der Talmud auch dafür nicht ohne Beispiel gelassen, daß mosaische Anordnungen einer Abänderung unterliegen mußten [1]. Zwar läßt der Talmud eine solche Vornahme nicht als Recht und Prinzip gelten, aber nichts desto weniger verhält sich die Sache so. Die

[1] Vgl. Mischn. Maass. schen. Ende Sot. 9, 10. Jev. 89, b und sonst. Selbst die Schrift (Lev. 17, Deut. 12, 20 ff. und bei Ezechiel 40 ff.) gibt schon Beispiele der Art.

starren Formen mosaischer Gesetze und Einrichtungen mußten dem Flusse der Zeiten weichen, und die Lehre hat diese scheinbare Anomalie und Irreligiösität, freilich oft nur durch Scheingründe, mit den strengen Anforderungen der Orthodoxie auszugleichen gesucht. Für die Anordnungen Späterer, wie Esra ꝛc., sind wir ebenfalls nicht ohne vorangehende Beispiele nothwendig gewordener Abänderungen geblieben (vgl. Ber. 22, b. Maim. H. Kr. Schm. Ende). Selbst aber auch die Liturgie gibt davon Zeugniß, daß sie mannichfachen Abänderungen, Zusätzen und Weglassungen unterlegen. Die Liturgie, wie sie heute besteht, weicht in mannichfacher Beziehung von ihrer ersten Einrichtung ab, und die verschiedenen Gemeinden unter einander bieten noch größere Beispiele von Abänderungen dar. Das am meisten charakteristische Beispiel indeß gibt uns der Talmud selbst (Jom. 69 b) in der Rechtfertigung verschiedener Modificationen einer vermeintlich von Moses (Deut. 10, 17) entnommenen Gebetformel, indem man darin sieht, wie die Alten sich stets beeilt, hierin der Zeit Rechnung zu tragen und es am wenigsten zu billigen gewußt, Gebete zu Gott zu sprechen, welche mit ihrem innern Bewußtsein, mit den Wünschen ihres Herzens oder den Verhältnissen der Zeit im Widerspruch standen (מתוך שיודעין בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כיזבו בו). In vielfacher Beziehung ist von diesem Grundsatz und Prinzipe auf unsere Gebete Anwendung zu machen. Ueberhaupt muß als Regel bei einer Reform der Gebete festgestellt werden, das, was für das Gemüth werth- und wirkungslos, ja vielleicht in seinem Einfluß entgegenwirkend geworden ist, trotz oder auch wegen des hohen Alters und der davon sehr oft bedingten veränderten Zustände und Anschauungen, zu entfernen, im Gegensatz aber, trotz des Widerspruchs mit idealen Tendenzen, deren Realisirung vielleicht erst der fernen Zukunft angehört, Alles das wenigstens vorläufig noch beizubehalten, was seine Lebensspuren noch nicht vollständig verloren hat, wovon ein wohlthätiger, belehrender oder erbauender Einfluß auf die religiöse Gesinnung oder Stimmung der Menschen noch zu erwarten steht.

Wir haben eine solche Vorsicht auch auf dem religiösen und geistigen Gebiete anzuwenden, denn auch hier, wie auf dem politischen und materiellen Gebiete würden Sprünge sich schwer rächen, welche ebenso wenig in der Natur angetroffen werden. Auch hier will der Fortschritt vorbereitet sein, da dessen Erstürmung auf dem geistigen Gebiete ebenfalls Erschütterungen hervorzubringen pflegt, wie auf dem weltlichen und staatlichen. Nur das Todte und Erstorbene soll begraben werden; was noch Leben in sich trägt, hat ein Recht fortzuleben. Die voreilige Tödtung selbst des Ersterbenden wäre hier Muthwille und Frevel, wie in der organischen Natur.

Man schließe nicht hieraus, daß wir uns bei der vorzuschlagenden, oder doch anzubahnenden Reform der Gebete zu enge Grenzen zu ziehen gesonnen seien. Wir sprechen es vielmehr jetzt schon geradezu aus; wir wollen nicht blos eine Uebertragung der Gebete, sondern eine gänzliche Umänderung derselben, eine Befreiung aus den engen Fesseln ihrer Satzungen und Formeln. Wir wollen verändern, abkürzen, entfernen, da unsre Liturgie des Veralteten, Erstorbenen, des falsch und lügenhaft Gewordenen genug in sich trägt. Aber vergessen wollen wir nicht, daß ausschließende Kritik nur auf dem Gebiete der Wissenschaft geübt werden darf, nicht auf dem des Gefühls. Wir werden beispielsweise nicht Formen aufgeben, weil früher eine andere existirt, welche aus ähnlichen Rücksichten entfernt werden mußte, aus denen wir die Reform unternehmen, wie die Eulogie ... שאותך לבדך in der 17. Benediction der תפלה, welche sich auf den Opferdienst bezog. Aber wir werden auch Reformen früherer Zeit nicht in Schutz nehmen, so selbst diese wieder ebenso sehr oder noch mehr alle Wahrheit für das Leben und alle Kraft zu erbauen eingebüßt haben, wie die substituirte ... המחזיר. Oder um ein anderes Beispiel anzuführen: wir werden nicht gegen die Beibehaltung hebräischer Gebete sein, so lange das Beten in dieser Sprache noch etwas Erbauliches, das Gemüth Anregendes und Befriedigendes hat, obgleich von Prinzip wegen auch schon durch den Talmud das Beten in verständlicher Muttersprache

erlaubt und empfohlen wird, abgesehen davon, daß auch aus dort nicht berührten Gründen die Beibehaltung hebräischer Gebete angerathen wird; aber wir müssen dem Ansinnen widerrathen, wenn von Prinzip wegen alle Beziehungen auf den vormaligen Opfercultus entfernt werden müssen, dennoch beispielsweise die darauf bezüglichen Gebetstücke aus dem Musaphgottesdienste des Versöhnungstages (ע״ר״ה) beizubehalten [1], weil in der Erinnerung an den darin geschilderten Glanz des frühern Tempel- und Opfergottesdienstes für einige Gemüther noch etwas Erbauliches gefunden werden könnte (Frankel l c. S. 71). Als allgemeine Regel kann gelten, daß der Fortschritt nicht von aller Geschichte und Tradition absehen darf, aber auch am allerwenigsten berechtigt ist, den Zweck außer Augen zu setzen, welchen der öffentliche Gebetgottesdienst überhaupt hat, das religiöse Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen zu erhalten, das geschwächte zu stärken, das gelöste wieder anzuknüpfen, specieller — durch Worte der Belehrung und des Trostes zu erbauen, im Gebet Befriedigung des Geistes und des Herzens, der Seele und des Gemüths zu finden. Was diesen Zweck zu erreichen verhindert, muß entfernt, wo er durch das Vorhandene zu erreichen unmöglich, muß Anderes, Besseres an die Stelle gesetzt werden.

Was nun die Rücksicht näher anbetrifft, welche die Reform auf wissenschaftliche Kritik in Bezug auf Tradition und Halachah zu nehmen hat, so läßt sich Folgendes feststellen. Die allgemeine Formel traditioneller Gebete ist die ברכה (Eulogie, Benediction). Die ersten Beispiele davon liefert uns der Schluß der vier ersten Psalmbücher, welcher demnach ebenfalls, wie die Abschließung des ganzen Kanon, in die Zeit der Restaurationsperiode unter Esra und der großen Synagoge zu gehören scheint [2]. Aeußerlich ist die Anerkennung

---

1) Vielleicht lassen sich hierin die eigentlichen Sühnegebete von der Beschreibung des Opfer-Rituals trennen. Letztere ist bei Amram äußerst kurz.

2) Vgl. ebenfalls Tob. 18, V. 15 etc. Sprachlich bezeichnet ברוך denjenigen, welcher im Besitze reicher Segensfülle ist, sowohl den Men-

Gottes) in der Eulogie erforderlich (Ber. 40, b). Indem sie sich, wie nachgewiesen, aus den Psalmen entwickelte, woher im Allgemeinen ihr hymnologischer Charakter, wurde sie zum Träger der ganzen Liturgie, deren Basis und Spitze sie bildet. Daß sie wirklich schon eine liturgische Bedeutung in der Tempelzeit gewonnen hatte, ist aus **Mischn. Ber.** 9, 1 deutlich (כל חותמי ברכות שבמקדש...). Der religiöse Einfluß, welchen sich das Judenthum in seiner spätern Entwickelung auf alle noch so geringen Verhältnisse des Lebens aneignete, stellt sich namentlich formel auch durch die Eulogie dar, wodurch dem Juden Gelegenheit und Veranlassung gegeben wurde, alles dessen, was aus seinem Leben, seinen Erfahrungen, Genüssen, Begegnissen &c. in einer Beziehung zu Gott, dem Schöpfer, Regenten und Richter auf Erden und der Menschen, stand, als eines solchen sich bewußt zu werden und zu bleiben. Obgleich in dieser Weise die Liturgie einen gleichmäßigen, formellen Charakter erhalten, so ist doch einige Abwechselung wiederum dadurch hinein gebracht, daß die Gebete entweder mit einer solchen Eulogie beginnen und schließen, oder blos anfangen, oder auch blos schließen (vgl. besonders **Tos. ad Ber. 46, a. Pes. 104, b**). Und wenn der Talmud vorgeschrieben hat, in den traditionellen Eulogieen keine Aenderung vorzunehmen (**Mischn. Ber. 1, 4. Ber. 40, b**)[1]; so bezieht sich dies eben nur auf die Regeln und Ueberlieferungen von Anfang und Schluß mit oder ohne Eulogie (vgl. namentlich **Kar. ad Maim. H. Kr. Schm. 1, 7**). Was aber den Inhalt sowohl, wie die Form der Eulogie betrifft, so gibt selbst der Talmud nicht blos ein Beispiel, sondern

---

schen, dem diese durch die göttliche Gnade geworden, als Gott, welcher der ursprüngliche Herr und Urheber alles Segens auf Erden ist. Daher ist es bei jeglichem Genusse &c, als dem Zeichen speciellen göttlichen Segens, üblich geworden, welcher damit auf seinen Ursprung zurückgelenkt werden soll. So erst erklärt sich die Bedeutung „danken," „loben." Vgl. **Ikkar. 2, 6.**

1) כל המשנה ממטבע וכו'

auch die Regel an, daß diese modificirt werden können[1]). Freilich macht der Talmud die Erlaubniß hierzu, — es ist nicht gesagt, ob aus inneren oder äußeren Gründen, — von dem Beten in fremder, d. i. nicht-hebräischer Sprache abhängig (לשון חול ibid.); die Reform beansprucht das Recht der Abänderung aber auch nur in einem solchen Falle.

1) בריך מריה דהאי פיתא oder ähnlich (ibid.).

I. Das Schacharith-Gebet (שחרית): שמע, ברכו und dessen Benedictionen.

Die gegenwärtige Synagogal-Liturgie besteht aus 3 Theilen: aus einem ersten, einleitenden, hauptsächlich Psalme und Loblieder enthaltend, — den eigentlichen Haupt- und Pflichtgebeten von ברכו bis zur Vollendung der 18 Eulogieen als dem zweiten, und aus den nachfolgenden Bitt-, Klage- Buß- und Sühnegebeten, unter den allgemeinen Namen תחנונים begriffen, als dem dritten Theile.

Wir betrachten zunächst den zweiten Theil, als den eigentlichen Kern und Pflichttheil unserer Gebete (תפלה חובה). Er enthält die ältesten, seinen Hauptstücken nach der Bibel entnommene oder traditionell überlieferte Gebete. An Tam. 5 und Ber. 11, b werden der Decalog, שמע mit den vorhergehenden Eulogieen יוצר אור und אהבה, wie dem nachfolgenden אמת ויציב, ebenso die עבודה (רצה und מודים) und ברכת כהנים (שים שלום) [1], als die Bestandtheile der üblichen Tempelliturgie angeführt. Der Decalog wurde schon früh aus den öffentlichen Gebetstücken ausgeschieden und konnte trotz mannichfacher Versuche verschiedener Talmudlehrer sich keinen Eingang wieder verschaffen, obgleich es ein frommer Gebrauch geblieben zu sein scheint, diesen Theil des Pen=

---

1) Nach Tosaphot ist darunter der gewöhnliche Priestersegen יברכך zu verstehen, der in der Tempelliturgie zum Unterschiede vom Opferdienste nicht auf den Pulpiten (דוכן), sondern in unsrer Weise recitirend gesprochen worden sein soll. Diese ganze Liturgie fand in der Vorhalle (לשכת הגזית) Statt, während der förmliche Priestersegen, wie der rituelle Opfer- und Räuchergottesdienst, im Innern des Tempels (היכל) Statt hatte — Wir haben in diesen Gebetstücken der Ansche Maamad das Urbild eines einfachen Gottesdienstes.

tateuch vor allen anderen zur täglichen Privatlectüre zu bestimmen. In der That könnte eine solche Hintenansetzung dieses wichtigsten Theils der mosaischen Lehre auffallen, wenn nicht Ber. 12, a hierfür der Grund angegeben wäre: um der spitzfindigen Meinung der Sectirer nicht Raum zu geben, daß nur der Decalog und nicht der übrige Theil der Tora göttlichen Ursprungs sei (תרעומת המינין) [1]).

Mit ברכו beginnt der eigentliche öffentliche Gottesdienst. Abgesehen davon, daß hiermit die alte Tempelliturgie begann, ist dies auch noch daraus erkennbar, daß heute noch erst von da, oder dem Usus gemäß von dem die einleitenden Psalme beschließenden קדיש-Gebete an, das gesetzliche מנין [2]) erforderlich ist (Tur. I, 55).

ברוך scheint die stereotype Bezeichnung für den ehemaligen Gebetgottesdienst gewesen zu sein, etwa wie das patriarchalische קרא בשם (s. oben Schluß der Einleitung). Unser ברכו hat seine Anklänge schon in Neh. 8, 6 und 9, 5. Auch die Mischnah kennt bereits unsre vollständige Formel (Ber. 49, b). Sie findet sich auch beim Tischgebet (ברכת הזמון) und bei der Eulogie für die Perikopenlesung (קריאת התורה).

Die Aufforderung ברכו ging von dem Obersten der Priester aus (ממונה). Derselbe Gebrauch wurde auch in die christliche Kirche übertragen, wo der Diaconus zum dienst=

---

1) So (ת' המינין) ist wohl die richtige und ursprüngliche Lesart; andere Ausgaben lesen ת' הצדוקין, wohl nur durch die Hand apostatischer und religionsfeindlicher Censoren substituirt, weil mit מינין die anfängliche Christensekte bezeichnet wurde. Für die priesterlichen Sadducäer liegt gar keine Veranlassung vor zur Annahme, daß sie den übrigen Theil der Tora außer dem Decalog geleugnet hätten oder haben leugnen wollen. Lagen doch in diesem Theile ihre bevorzugte Stellung, ihre Amtsthätigkeit und ihre Vorrechte begründet. Dagegen ging das Paulinische Heidenchristenthum darauf aus, den Decalog als allein noch werth- und bedeutungsvoll zu bezeichnen und den übrigen Theil der mosaischen Gesetzgebung zu abrogiren.

2) 10 mündige Glaubensgenossen, ohne welche kein öffentlicher Gottesdienst Statt findet.

theilenden Priester sprach: εὐλόγησον, δέσποτα[1]), worauf dieser antwortete: εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ etc.[2]). Der Gottesdienst der Hochkirche, welcher den alten bekanntlich am treuesten bewahrt hat, beginnt noch jetzt der Priester: „Praise ye the Lord," worauf die Gemeinde antwortet: The Lord's Name be praised.

Der Zusatz המבורך scheint späteren Ursprungs und angeordnet worden zu sein, damit sich der vorsprechende Priester nicht von der Benediction ausschließe; aus ähnlichem Grunde, wie für ברכת המזון die Formel נברך eingeführt worden ist.

Das Responsum der Gemeinde ברוך—ועד lehnt sich in einfacher und natürlicher Weise an die Worte und den Inhalt der priesterlichen Introduction an. Anklänge solcher Benedictionen finden sich schon in den Schlußversen der Psalmbücher[3]), die jedoch, wie die Ueberschriften der Psalme und die kanonische Eintheilung derselben in 5 Bücher, einer spätern Zeit angehören. Wenn wir dafür die Mittheilung der Mischnah (Ber. 9)[4]) als Maßstab annehmen, so läßt sich auf das Alter unsrer Formel schließen. In Halach. gedol. findet sich eine ähnliche Formel für ברכת הזמון (vgl. Tos. ad Ber. 45, b); mit der Benediction für קריאת התורה stimmt die unsrige überein.

יתברך, eine Litanei, welche von R. Amram, Saadia und Maimonides noch nicht gekannt ist. Auch der portugiesische Sidur hat sie nicht in solcher Ausdehnung. Erst Abudirahim und R. Ascher (R.-G.-A. IV, 19) erwähnen ihrer. Sie scheint angeordnet worden zu sein, um für die Gemeinde die Zeit auszufüllen, welche zur Absingung des ברכו in Anspruch genommen wird, wozu sie auch heute noch dient. Jedoch wird sie schon vom Verfasser des Tur (I, 57), Jakob, Sohn des oben genannten R. Ascher, zu diesem Zwecke verworfen.

1) δέσποτα — hier auf den Priester bezüglich.

2) Vgl. Jacob Goar Euchologium oder Rituale Graecorum.

3) Vgl. Ps. 41. 72. 89 106.

4) כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם.

Und in der That, in unsrer Zeit spricht auch noch der Umstand mit für ihre Ausscheidung, daß wir uns hüten müssen, die Liturgie mit hebräischen Elementen zu überladen, vielmehr genöthigt sind, dieselbe abzukürzen, theils um Raum und Zeit für deutsche Elemente (Predigt, Gesang und Gebete) zu gewinnen, theils um es für Jeden möglich zu machen, während der Schulzeit zum Verständniß der ganzen hebräischen Liturgie zu gelangen. Wir rathen hier also keine Neuerung an, da wir einen so gewichtigen Gewährsmann für uns haben, wie die Autorität des R. Jakob b. Ascher, Verfassers des Tur, eines Werkes, welches den Codices unsers Schulchan Aruch zu Grunde liegt. Auch heißt es, den Werth des Gesanges gänzlich verkennen und nicht beachten, welchen Einfluß derselbe auf die religiöse Erhebung des menschlichen Gemüths übt, wenn man die Gemeinde zur Gleichgültigkeit dagegen erzieht und sie auf Litaneien hinweist, welche sie während des Gesangs — in Eile — zu beten habe.

Wir besprechen der Reihenfolge nach zuerst die Eulogie יוצר אור. Es findet dieselbe schon an **Ber. 11, b** Erwähnung, indem sie nach der Mittheilung Einiger die nach dem Tempelritus (**ibid.** und **Tam. 5**) vorgeschrieben gewesene ברכה אחת sein soll. In formaler Hinsicht gebürt ihr die erste Stelle, denn zum Unterschiede von אהבה beginnt und schließt sie mit ברוך. Auch verdient sie ihrem Inhalte nach die ihr angewiesene erste Stelle in der Liturgie. Denn sie ist ganz nach dem allgemeinen Charakter der ברכות dazu bestimmt, Gott für die jedesmalige Schöpfung des Tageslichts zu loben und zu danken. Sowohl also daraus, daß sie die rituelle Eulogie der Tempelliturgie war, wie daraus, daß sie in der allgemeinen Verpflichtung eines jeden Juden, die Erscheinungen und Ereignisse in der Natur, wie die Genüsse des Leibes und der Seele als Zeichen der göttlichen Allmacht und Gnade zu betrachten und laut anzuerkennen, begründet lag, geht hervor, daß die Gewohnheit, die Eulogie von יוצר אור mit Tagesanbruch und dem ersten Hervorbrechen der Sonnenstrahlen

(נץ החמה) zu sprechen[1]), keine einer einzelnen Secte eigenthümliche gewesen sein kann. Sicherlich waren die dienstthuenden Priester hierzu verpflichtet, und ist diese Sitte der religiösen Anschauung der Juden überhaupt ganz entsprechend[2]). Auch veranlaßte die Darbringung des beständigen Morgenopfers (תמיד של שחר) zur pünktlichen Beobachtung des Sonnenaufgangs (Tam. 3, 1 Mischn. Jom. 3, 1.) Und als später die תפלה an die Stelle des Opfers trat, wurde es auch für diese üblich, die für die Darbringung des thierischen Opfers festgesetzte Zeit zu beobachten. In Folge hiervon wurde es nothwendig, קריאת שמע mit den daran geknüpften Eulogieen vorausgehen zu lassen, um der Vorschrift von סומך גאולה לתפלה genügen zu können, wovon wir später reden. Hieraus wird deutlich, daß es im Anfang eine allgemeine Gewohnheit war, die Benediction von יוצר אור, welche zu den Eulogieen von קריאת שמע gehört, mit Sonnenaufgang zu beten, da sie ursprünglich dafür angeordnet war. Der Umstand, daß nach der Sistirung des Tempelgottesdienstes keine so dringende Veran-

1) An Ber. 10, b wird eine Meinung des R. Chasda angeführt, wonach es nicht mehr erlaubt sei, sie nach den drei ersten Stunden des Tages zu sprechen.

2) Die Vermuthung jedoch ist nicht ungegründet, daß diese Benediction mit Rücksicht auf die vom Parsismus her eindringende Lehre vom Dualismus, eines Gottes des Lichts und der Finsterniß, des Guten und des Bösen (Ormudz und Ahriman), eingeführt worden ist. So findet auch die Aufnahme des Spruchs Jes. 45, 7: יוצר אור, ובורא חשך וגו' des Haupt- und anfänglich wohl einzigen Bestandtheils der Benediction, ihre Erklärung. Die oppositionelle und berichtigende Bedeutung dieser Stelle an Jesaias ist im textuellen Wortlaute noch deutlicher, da es heißt: עושה שלום ובורא רע אני ה' עושה כל אלה. Daß diese Stelle auf den Parsismus Bezug hat, geht auch aus der Widmung, dem ersten Verse des Capitels, (לכורש) hervor. Die ursprüngliche Lesart unsrer Benediction wird daher auch wohl, dem Urtexte entsprechend, ברע gelautet haben. Die spätere Zeit hatte kein Verständniß von der Beziehung dieser Bibel- und Gebet-Worte zum Parsismus oder konnte solches beim Volke nicht voraussetzen, um sich den scheinbar dogmatischen Widerspruch zu erklären, wenn es von Gott heißt, daß er der Urheber des Bösen in der Welt sei, und setzte deshalb nicht ברע, sondern הכל.

lassung mehr dazu vorhanden war, genau jenen Zeitpunkt für das Gebet einzuhalten, und das bedrängte Leben auch immer mehr, Priester wie Volk, dazu nöthigte, diese Sitte fallen zu lassen, — welches letztere in seiner Totalität sich vielleicht nie so streng an die usuelle Vorschrift gebunden haben mag, — ließ zur Zeit der Mischnah, wie es scheint, nur einige wenige Frommen auffinden, welche den Gebrauch der Väter treu bewahrten, im Allgemeinen aber die Nothwendigkeit erkennen, gegen das Volk nachsichtiger zu sein und der Bequemlichkeit, wie Lebensgewohnheit der Menschen besser angemessene Zeitbestimmungen festzustellen (Ber. 9, b.)[1]. Auch folgt aus dem Grundsatz des Talmuds ברכות אין מעכבות זו את זו, und dem daraus resultirenden Schluß, יוצר אור in beliebiger Reihenfolge mit den übrigen Eulogieen und zur beliebigen Zeit zu beten (Ber. 11. b), daß man den Inhalt jener Benediction auf den ganzen Tag bezüglich und dafür passend erachtete.

In dieser neuen Anschauung mögen auch die Erweiterungen unsrer Eulogie ihren Grund haben, welche sie später erfuhr, da die ursprüngliche, auf den Parsismus bezügliche Gestalt nur יוצר אור bis הכל und den Schluß יוצר המאורות in sich schloß. So weit wird ihrer auch im Talmud erwähnt (Ber. 11, b und 12, a). In dieser einfachen und ursprünglichen Gestalt scheint die Eulogie auf den anfänglichen Zeitpunkt vor Sonnenaufgang beschränkt werden zu müssen und gleich den übrigen entsprechenden Benedictionen mehr dem Privatgottesdienste als der öffentlichen Liturgie anzugehören. Gleichwie es beispielsweise nur Vorschrift ist, die Benediction זוכר הברית zu sprechen, so man eines Regenbogens ansichtig wird, aber Niemand verpflichtet ist, ihn aufzusuchen; so würde es für denjenigen auch nur Pflicht werden, die Benediction יוצר

---

1) Die ותיקין, קהלא קדישא בירושלים, worunter die Essäer zu verstehen sind, als die fromme und scrupulöse Abzweigung der Pharisäer-Partei, welche das Leben und den Gottesdienst im Hause den Gebräuchen und Sitten der (saducäischen) Priester möglichst anzupassen suchte, hielt an der Frühzeit von כן משמש fest (Ber. 9, b).

אור zu sprechen, welcher die Sonne in ihrem Aufgehen beobachtet. Jedoch ist es wahr, das Scheinen der Sonne, als der Trägerin des physischen Lichts, hat den ganzen Tag Wichtigkeit genug, um Gott dafür zu jeder Zeit zu danken. Das ist der Gedanke, welcher den Erweiterungen und Zusätzen in הכל יודוך und לאל ברוך המאיר לארץ zu Grunde liegt.

אל אדון mit der Zwischenlage von לאל אשר שבת [1]) und das entsprechende אל ברוך verrathen schon durch die alphabetische Ordnung[2]) den spätern Ursprung. Diese Stücke erzählen uns, gestützt auf Jes. 6 und mit einzelnen Beziehungen auf den allgemeinen Inhalt der Eulogie, von der Art und Weise, wie die Engel im Himmel täglich dem Herrn der Heerschaaren Hymnen und Loblieder singen, wovon die Israel's auf Erden nur eine schwache Nachahmung seien[3]). Tosaphot ad Chag. 13, b. Chul. 92, a erwähnen dieser Stücke schon, denen die persisch-syrische Angelologie zu Grunde liegt, eine Anschauung, der in ihrer Specialisirung wir immer mehr entfremdet werden[4]). Der späte[5]) Ursprung dieser Stücke ist auch aus den Spuren von Reimen (אהובים, ארץ, עמו, אלהי עולם, [illegible] גבורות זc. מעריצים זc. מפארים זc. כרובים) zu erkennen. Wir können auch nicht mit Zunz (l. l. p. 369) מסביב—סלה als ursprünglich zu der Eulogie gehörig annehmen, weil der

---

1) Dieses Stück war in einzelnen alten Gemeinden nicht üblich (Tur. 1, 281) und wird von R. Nitronai Gaon erwähnt (כל בו f. 182, a).

2) Mit der einzigen Ausnahme, daß ב das ט vertritt.

3) [illegible] (19, b) commentirt dieses Gebet.

4) Der aufgeklärte Maimonides entzieht diese Stücke wenigstens der Privatandacht, während die kabbalistischen Provenzalen und Germanen sie in Schutz nehmen.

5) Landshuth Hegj. l. c. a. l. will Anklänge an diese Stellen im Talmud (Jeruschalmi) und Pirke R. Eliez. entdeckt haben; wir halten diese nicht für überzeugend und deßhalb unsre Ansicht vom spätern Ursprung aufrecht, zumal die zuletzt angeführte Quelle ebenfalls zu den jugendlichen gehört.

anfängliche, beschränkte Zweck derselben keine solche Erweiterungen, wie die von Zunz geahnten, zuließ, und dann ist der Text dieser Stelle, welcher in der Sabbatordnung anders lautet, als im täglichen, und im portugiesischen Sidur anders, als im deutschen, so schwankend, daß auch deßwegen nicht an eine Ursprünglichkeit desselben gedacht werden kann. Jedoch abgesehen davon wird die hymnologische קדושה an dieser Stelle überflüssig, weil sie sich in der תפלה (den 18, resp. 7 Eulogieen) in viel passenderer Weise wiederholt.

Mit כי הוא לבדו... wird auf den Schluß und den allgemeinen Inhalt der Eulogie zurückgelenkt. Die im Style der vorhergehenden קדושה gehäuften Reime finden sich wieder.

כאמור... wird von Tur als ein deutscher Gebrauch erwähnt, jedoch findet sich diese Stelle auch im portugiesischen Sidur.

אור חדש... wird von Raschi, Saadia (Scheb. Halek. §. 5. f. 4, a) wegen seiner allegorischen, auf den Messianismus bezüglichen Bedeutung — und zwar aus rituellen Gründen — verworfen, da unsre Eulogie sich eben nur auf das physische, und nicht geistige Licht beziehe, jedoch von Ascher und Scherira Gaon in Schutz genommen. Im portugiesischen Sidur fehlt deßhalb diese Stelle.

Die zweite Eulogie bildet die sogenannte אהבה. Wie die erste Bezug nimmt auf das physische Licht und Gott für die Schöpfung und Erneuerung desselben dankt, so diese auf das geistige Licht, die religiöse Lehre, deren Offenbarung als ein besonderer Ausfluß der göttlichen Liebe und Gnade anerkannt und bezeichnet wird. Genauer ist der Inhalt dieser Eulogie: Die Liebe Gottes zu Israel, die gnadenvolle Annahme und Erwählung dieses Volkes und seine Beglückung durch die Offenbarung, die Erziehung in derselben und die sich daran lehnenden Wünsche zur Erstarkung in Religion und Tugend.

Es läßt sich nicht leugnen, daß in dieser Eulogie die Beziehung zu dem folgenden שמע eine viel engere ist, als in

der vorigen von **Jozer or**, sowohl durch den allgemeinen Inhalt von Religion und Offenbarung, als auch die besondere auf das monotheistische Bekenntniß und die welthistorische Bestimmung Israels gegründete Idee von der göttlichen Erwählung dieses Volks. Aber dennoch ist nicht zu behaupten, daß diese Eulogie nothwendig zu שמע gehöre und um dessen willen angeordnet sei. Es sprechen sich in diesem Sinne der Talmud und alle rabbinischen Autoritäten aus (vgl. **Karo ad Tur I**, 60). Jedenfalls aber scheinen beide Eulogieen, sowohl ihres innern Zusammenhanges und der gegenseitigen Ergänzung, wie der äußerlichen Form wegen ursprünglich als zu einander gehörig bestimmt worden zu sein. Denn nur aus dem Umstande, daß אהבה רבה eine ברכה סמוכה לחברתה ist, läßt es sich nach rabbinischen Grundsätzen erklären, daß sie nicht auch **legaliter** mit ... ברוך beginnt [1])

Ueber den Anfang existiren zwei Lesarten: אהבת עולם und אהבה רבה, welche beide im Talmud erwähnt werden. Zur Ausgleichung ist, wie in anderen ähnlichen Fällen, die erstere für den Abend und die zweite für den Morgengottesdienst bestimmt worden (**Jos. ad Ber.** 11, b. R. Ascher). Maimonides jedoch und der portugiesische Sidur haben nur אהבת עולם angenommen. Sonst weicht in dieser Eulogie der portugiesische Sidur nur in einzelnen Ausdrücken, nicht dem Inhalte nach von unserm deutschen ab.

Von späteren Zusätzen hat sich diese Eulogie auch nicht frei erhalten. Zu solchen scheint אבינו האב — באהבה zu gehören, welches sowohl einzelner Ausdrücke, wie der allgemeinen Stylistik wegen nicht der ursprünglichen Einfachheit entspricht. Ebenso gehört dazu die messianische Erinnerung an

---

1) Unter ב' אחת an Ber. 11, b sind daher wohl die beiden Sch'ma einleitenden Eulogieen zu verstehen, und der Streit darüber, welche von ihnen gemeint sei, ist ein müßiger. Sie wird als die „Eine" (אחת) bezeichnet, sowohl ihrer formellen und inhaltlichen Zusammengehörigkeit wegen, wie auch im Gegensatze zu גאל ישראל, welche Sch'ma schließt und die Tephillah einleitet. (Vgl. Herzfeld Gesch. ꝛc. III., S. 195.)

auch die Regel an, daß diese modificirt werden können[1]). Freilich macht der Talmud die Erlaubniß hierzu, — es ist nicht gesagt, ob aus inneren oder äußeren Gründen, — von dem Beten in fremder, d. i. nicht-hebräischer Sprache abhängig (לשון רוכל ibid.); die Reform beansprucht das Recht der Abänderung aber auch nur in einem solchen Falle.

1) בריך מריה דהאי פיתא oder ähnlich (ibid.).

I. Das Schacharith-Gebet (שחרית): שמע, ברכו und dessen Benedictionen.

Die gegenwärtige Synagogal-Liturgie besteht aus 3 Theilen: aus einem ersten, einleitenden, hauptsächlich Psalme und Loblieder enthaltend, — den eigentlichen Haupt- und Pflichtgebeten von ברכו bis zur Vollendung der 18 Eulogieen als dem zweiten, und aus den nachfolgenden Bitt-, Klage- Buß- und Sühnegebeten, unter den allgemeinen Namen תחנונים begriffen, als dem dritten Theile.

Wir betrachten zunächst den zweiten Theil, als den eigentlichen Kern und Pflichttheil unserer Gebete (תפלת חובה). Er enthält die ältesten, seinen Hauptstücken nach der Bibel entnommene oder traditionell überlieferte Gebete. An **Tam.** 5 und **Ber.** 11, b werden der Decalog, שמע mit den vorhergehenden Eulogieen יוצר אור und אהבה, wie dem nachfolgenden אמת ויציב, ebenso die עבודה (רצה und מודים) und ברכת כהנים (שים שלום) [1], als die Bestandtheile der üblichen Tempelliturgie angeführt. Der Decalog wurde schon früh aus den öffentlichen Gebetstücken ausgeschieden und konnte trotz mannichfacher Versuche verschiedener Talmudlehrer sich keinen Eingang wieder verschaffen, obgleich es ein frommer Gebrauch geblieben zu sein scheint, diesen Theil des Pen=

---

1) Nach Tosaphot ist darunter der gewöhnliche Priestersegen יברכך zu verstehen, der in der Tempelliturgie zum Unterschiede vom Opferdienste nicht auf den Pulpiten (דוכן), sondern in unsrer Weise recitirend gesprochen worden sein soll. Diese ganze Liturgie fand in der Vorhalle (לשכת הגזית) Statt, während der förmliche Priestersegen, wie der rituelle Opfer- und Räuchergottesdienst, im Innern des Tempels (היכל) Statt hatte — Wir haben in diesen Gebetstücken der Ansche Maamad das Urbild eines einfachen Gottesdienstes.

solche aller inneren Wahrheit entbehrenden Gebete mit dem Geplapper des Staars vergleicht (II, 24). Auch dadurch, daß Frankel (Orient 1842 S. 63) sie vom individuellen Standpunkte aus vertheidigt, indem er etwas Gemüthliches in solchen alten Vorstellungen, Erinnerungen und Hoffnungen sucht, selbst wenn sie der Wahrheit und Aussicht auf Verwirklichung entbehren, beweist er nur eigentlich die Unhaltbarkeit derselben und vermag sie demnach auch so nicht zu retten. Nothwendig muß das Gebet, welches auf messianische Erlösung Bezug nimmt, den Ausdruck der Zeit in sich tragen und die Richtung verfolgen, wonach sich die religiösen Hoffnungen Israels drängen. Wenn man wegen der allmäligen Entwickelung und Verbreitung allgemeiner Civilisation und der Verschiedenheit der Hoffnungen Israels je nach der Verschiedenheit ihrer Zustände und Verhältnisse selbst die religiöse Einheit zu zerstören befürchtet, so bedenke man, daß wir die

---

müthe auch wohlthuende Rückerinnerung an die ehemalige Größe und Herrlichkeit unsrer Stadt und unsres Landes, als die Stätte, wo die Wiege unsres Volkes gestanden hat, wo unsere Propheten gewandelt sind und unsere Väter ruhen; Jerusalem und Palästina haben nicht blos eine Bedeutung für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft Israels und der Menschheit, — „denn die Lehre geht für alle Völker von Zion aus, das Wort Gottes von Jerusalem.“ Und so ist das zukünftige, unsichtbare Jerusalem jedenfalls der geistige Mittelpunkt für die religiösen und civilisatorischen Interessen der Welt; ja! wenn die Welt zu dieser Erkenntniß gelangt sein wird, wer weiß, ob dann nicht auch Jerusalem in gleicher Weise zum realen, sichtbaren Mittelpunkte erhoben werden wird, wie jetzt Rom es für die katholische Welt ist? Wenn wir diese Frage auch gerade nicht urgiren wollen, die Möglichkeit für sie ist doch nicht ausgeschlossen, denn der geeinigten Menschheit wird Jerusalem gleich heilig und ehrwürdig werden, wie es stets Israel gewesen ist. Sehen wir doch auch heute schon, daß Christen und Mohamedaner, deren Religionen der gemeinsamen Mutter unsrer Religion entstammt sind, die heiligen Stätten Jerusalem's und Palästina's in gleicher Weise verehren, wie wir. Wir reden jedoch hier blos von faktischen Zuständen, die es sind oder werden können; von ihrer prinzipiellen Berechtigung ist an einer andern Stelle die Rede. (S. Vorrede.)

Einschließung aller unserer Brüder in unser Gebet um Erlösung, selbst die Bezugnahme auf ihre speciellen Verhältnisse und Hoffnungen von unseren Reformvorschlägen nicht ausgeschlossen haben wollen.

Ein anderer Gegenstand, wichtig für die Reform des Gebetgottesdienstes ist die hebräische Sprache. Es ist auffallend, daß dieselbe sich so lange für die Gebete, wie überhaupt den öffentlichen Gottesdienst erhalten hat, trotz der Anforderung, den Inhalt des Gesprochenen zu verstehen, da aus vielen Umständen gar zu deutlich ist, daß sie schon früh dem größten Theile des Publikums todt und unverständlich war. Dies folgt aus der Anordnung der Targumim neben den Vorlesungen aus der Tora in der heiligen Ursprache, wie der aramäischen Gebete יקום פרקן, קדיש ꝛc. Die קדושה besteht neben der hebräischen Sprache auch in der aramäischen, der früheren Landes- und Muttersprache. Später wurde das Uebel der Unverständlichkeit natürlich auch für diese eben so groß, so daß für die Piutim, welche mehr aramäische, als hebräische Elemente enthalten, schon bald nach ihrer Abfassung Commentare nöthig wurden, und der Anforderung von כונה (Ber. 31, a) muß Tur (I, 98) sogar die ganz gewöhnliche Auslegung des einfachen Wortverständnisses geben. Und doch redet schon Mischn. Sot. 7, 1 den Gebeten in verständlicher Muttersprache das Wort. Auch Ber. 13, 1 stellt dieser Ansicht nur die Meinung eines Einzelnen selbst für den wichtigen biblischen Abschnitt שמע gegenüber. Die Mischnah (Meg. 2, 1) hat für Ester dieselbe Vorschrift, und Sofr. 18, 4 wird sie für Echa und sämmtliche Gebete in Anwendung gebracht. Sot. 33, a wird zwar von dem öffentlichen Gottesdienste die aramäische Gebetsprache ausgeschlossen, aber einmal ist dies dort nur die Ansicht Einzelner, und dann hat dieser Ausspruch für uns keine praktischen Folgen mehr. Selbst aber auch abgesehen davon, wird dafür eine unhaltbare mystische Rechtfertigung gegeben: כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, obgleich nach R. Ascher (ad Ber. 2 Anf.) dieselbe wahrscheinlicher in dem Haß zu suchen ist, welchen

die Juden gegen ihre Exulanten (die Aramäer) hegten und auf die Sprache derselben übertrugen [1]).

Unter solchen Umständen ist nichts auffallender, als daß für den öffentlichen Gottesdienst ausschließlich hebräische, beziehungsweise aramäische Gebete in Uebung sind, und das Abhalten des öffentlichen Gottesdienstes in der Muttersprache dem Volke wenigstens wie verpönt erscheint. Wir wissen nicht, welche haltbare Gründe dafür anzuführen wären, da die Lehre, wie die Praxis, das Gegentheil fordern. Man kann einen Grund dafür nur in einer kranken Sympathie für die hebräische Sprache, wie in ihrer gemißdeuteten Heiligkeit finden. Es ist wahr, vom praktischen Standpunkte hat es etwas für sich, die stereotypen Gebete in hebräischer Sprache beizubehalten [2]), aber nichts desto weniger darf man vom all-

1) Vgl. auch noch Maim. ad Sot. l. c. H. Kr. Schm. 2, 10. Andere Stellennachweisungen bei Zunz l. c. p. 478, d.

2) Es ist dies rathsam, weil die Wiederholung der stereotypen Gebete in der Muttersprache eine zu schnelle Ermüdung des Geistes verursachen würde, während bei einem Gebete in fremder Sprache die Phantasie zum Theil den Wechsel der Gedanken und Formeln ersetzt. Außerdem ist in der hebräischen Sprache den confessionellen Ideen besser Rechnung getragen, als dies in deutscher Uebersetzung möglich ist, wie auch an erstere sich in lebhafterer Weise eine Reihe historischer Erinnerungen knüpft, als an letztere; auch würde bei einer plötzlichen und gänzlichen Umwandelung des hebräischen Gebetgottesdienstes in einen deutschen für den größten Theil des Publikums fast jeder Anknüpfungspunkt an die alten Ueberlieferungen verloren gehen. Bei der Unbekanntschaft, worin der größte Theil der Israeliten heut zu Tage mit dem Inhalte der hebr. Gebete gehalten ist, würde man den Zusammenhang nicht ahnen, worin die deutsche Uebersetzung oder gar die Umarbeitung der Gebete mit dem hebräischen Originale steht. Ja auch darauf ist Rücksicht zu nehmen, daß es noch immer deren geben wird, welche die deutsche Uebertragung weder lesen noch verstehen können. Endlich würde die Entbehrung aller hebräischen Elemente uns außer allem Zusammenhange mit den fremdländischen Religionsgenossen bringen. Sie würden sich bei uns, wie wir uns bei ihnen, fremd fühlen; die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes, wie sie jetzt auf der ganzen Erde besteht, würde aufgehoben sein. Wir haben Gelegenheit, die Berechtigung dieser Rücksichten an einer andern Stelle ausführlicher zu begründen (s. Vorrede).

gemeinen Verständniß derselben nicht absehen. Deßhalb werden diese Gebete nur in möglichst kleiner Anzahl von einem möglichst geringen Umfange vorhanden sein dürfen, damit das geläufige Verständniß derselben von Jedem erreicht werden könne. Dies ist ein Hauptprinzip, welches bei der Abkürzung und Umformung der Gebete beachtet werden muß, wenn von einer Reform derselben neuer Segen für das religiöse Heil der Juden ausgehen soll.

Wir haben noch einige uns leitende Grundsätze der Kritik zu besprechen. Obgleich, wie wir gehört, es Stimmen gibt, welche die Pflicht zu beten als eine mosaische erklären; so sind doch alle darin einverstanden, daß die übliche Liturgie ihrer Form und ihrem Umfange nach späteren Ursprungs sei (Maim. H. Teph. 1, 1). Die Tradition schreibt die ersten Gebete Esra und der großen Synagoge zu. Es ist dies wichtig, weil wir in Rücksicht auf Reformen vielleicht Bedenken tragen müßten, an mosaischen Institutionen zu rütteln, obgleich wir wissen, daß im Allgemeinen auch viele der traditionellen Lehren und Gebräuche als ältern, — prophetischen, sogar mosaischen, — Ursprungs gedacht werden, selbst wenn in der Schrift ihrer nicht Erwähnung geschieht (הלכה למשה מסיני), und diese oft mehr Wichtigkeit für das religiöse Leben der Gegenwart haben, als die zum Theil unpraktisch gewordenen Anordnungen des Pentateuch (Erub. 21, b. Mischn. Sanh. 11, 3 ꝛc.). Wir haben jedoch gezeigt, daß die usuelle Liturgie, wie überhaupt der Gebetgottesdienst, zu nichts weniger als den mosaischen Institutionen gerechnet werden könne. Aber wäre dem wirklich so, so hat uns der Talmud auch dafür nicht ohne Beispiel gelassen, daß mosaische Anordnungen einer Abänderung unterliegen mußten [1]). Zwar läßt der Talmud eine solche Vornahme nicht als Recht und Prinzip gelten, aber nichts desto weniger verhält sich die Sache so. Die

1) Vgl. Mischn. Maass. schen. Ende Sot. 9, 10. Jev. 89, b und sonst. Selbst die Schrift (Lev. 17, Deut. 12, 20 ff. und bei Ezechiel 40 ff.) gibt schon Beispiele der Art.

ren auch die Erstgeborenen, Hausältesten (בכור), schon von Aegypten her, also auch ursprünglich zu den Priestern und Lehrern des Hauses bestimmt (Ex 13, 2). Moses erkannte aber gar bald die Realisirung und Durchführung dieser Pläne als noch nicht möglich und das Ganze als ein der fernen Zukunft angehöriges Ideal. Daher begegnen wir auch schon bei ihm der alsbaldigen Anordnung eines Tempelbaus und der Auswählung der Leviten und Aharoniden zu einem gesonderten Priesterstande (vgl. Num. 3, 41). Nichts desto weniger aber, und mehr der ursprünglichen Idee gemäß, sehen wir hier im Credo das Haus zur Stätte des religiösen Unterrichts gemacht. Dem entsprechend verpflichtet das jüdische Religionsgesetz auch noch den Vater zum Unterrichte seiner Kinder. Jedenfalls verbindet sich dadurch in viel wirksamerer Weise die Erziehung mit dem Unterricht, als bei der modernen Trennung von Schule und Haus. Und die häusliche Erziehung ist gerade das wirksamere Moment für das sittliche Leben. Denn es kommt dafür viel weniger auf den Umfang und die Sicherheit des Wissens, als vielmehr auf die Stärke und Energie des Willens an. Und auf diesen einzuwirken ist vorzüglich die Aufgabe und der Zweck der Religion. Darum ist auch Ausbildung und Pflege des religiösen Bewußtseins trotz der Höhe wissenschaftlicher Gelehrsamkeit um der Moralität in Gesinnung und Leben willen durchaus nicht zu entbehren, und letztere bei dem Haupt-Gewicht, welches man in unsrer Zeit auf wissenschaftliche Ausbildung legt, wie bei der Vernachlässigung, welche man daneben der religiösen Belehrung und Erziehung zu Theil werden läßt, nicht so allgemein und nicht der Art gesichert, wie vielfach geglaubt oder doch behauptet wird. Die religiöse Erziehung ist es darum, welche wir hier bei Moses neben der häuslichen Belehrung hauptsächlich betont finden: ושננתם („du sollst sie deinen Kindern einschärfen ...“), ולמדתם („Lehret sie euere Kinder ...“). Das Princip der allgemeinen Bildung hängt mit dem der allgemeinen Gleichberechtigung der Menschen eng zusammen. Beides war dem heidnischen Alterthum fremd und ist somit eine

Errungenschaft des Judenthums schon von Moses her. Er trat der kastenartigen Abscheidung verschiedener Menschenklassen principiel und praktisch entgegen und knüpfte daran das Recht und die Pflicht allgemeiner Belehrung und Bildung. Diese kastenartige Abscheidung und Trennung der Menschen von einander finden wir im orientalischen wie occidentalischen Heidenthum, bei den Aegyptern und Indern, wie Griechen und Römern. Ja auch in unserm germanischen Alterthum fand sie sich vor und hat sich in gar mannichfachen Anschauungen, Ständeunterschieden, Privilegien und Sitten bis auf unsre Zeit erhalten. Wir finden bei den Römern Patricier, Plebejer, Sclaven, wie bei den Deutschen Adel, Priester, Bürger, Bauern, welche ihre Ständeunterschiede und Vorrechte vielfach noch behaupten und hartnäckig um ihre Festhaltung kämpfen. Die Bürger selbst hatten unter sich wieder ihre trennenden Rangunterschiede in den Zünften, und schlimmer als bei den Römern, wo die Fremden nur Sclaven sein konnten, waren bei den Deutschen die Angehörigen des eigenen Volks „Hörige" und „Leibeigene". Diesem ganzen Unwesen der Classificirung, der Ueber- und Unterordnung der Menschen trat das Judenthum von vornherein mit seinen Welt- bildenden und- erobernden Ideen schon vor Jahrtausenden entgegen. Man sieht, das Christenthum hat diese Ideen weder betont, noch mit ihnen die Welt bewältigt und einen umgestaltenden Einfluß auf das Leben der Völker geübt. Aber wäre dies auch der Fall, diese Ideen sind jüdischen Ursprungs, und das Christenthum hat von jeher am Judenthum, wie einen lehrreichen Vorgänger, so einen treuen Mithelfer gehabt.

Ob ... וקשרתם („du sollst sie zum Zeichen auf deine Hand knüpfen...") eigentlich oder figürlich aufzufassen sei, diese Frage ist schon von Ibn Esra gekannt und mit richtigem Takte, wenn auch nicht aus zureichenden Gründen, an **Ex. 13, 9** beantwortet. Der sonst so freisinnige Exeget erklärt sich für die Auffassung im eigentlichen Sinne. Wir mit ihm, und zwar weil der durchweg symbolische Charakter des mosaischen Cultus nur eine solche Auffassung zuläßt. Wir

erkannten schon, daß nach der ursprünglichen Idee Mosis das Haus den eigentlichen Tempel und das Leben darin den eigentlichen Gottesdienst darstellen sollten. Für diesen häuslichen Priester- und Gottesdienst, für das cultuelle Leben Israels im Hause sind diese Anordnungen gegeben, „sie (diese Worte) zum Zeichen an Hand und Stirn zu tragen und an die Pfosten des Hauses zu schreiben“. Wir werden erkennen, daß ציצת mit dem charakteristischen פתיל הכלת in gleicher Weise ein priesterliches Abzeichen für den Laien in Israel ist, um dessen häusliches Leben gleichsam zu einem cultuellen und mittels dessen zu einem religiös-sittlichen [1]) Leben zu gestalten Solche Amulete und Inschriften an Wänden und Thüren waren in den orientalischen und besonders in ägyptischen Tempeln allgemein, und im kabbalistischen Judenthum haben sie sich auch außer den mosaischen Anordnungen für Haus und Person, als eine Nachahmung der orientalischen Talismane, erhalten. In der Weise, wie wir jetzt טלית und תפלין tragen, trug man sie früher wohl nicht. Für ציצת ist es ausdrücklich angegeben, daß sie dem üblichen und gewöhnlichen Kleidungsstücke angepaßt werden sollen, und ein solches Kleidungsstück des alltäglichen Lebens und Bedarfs war auch ursprünglich טלית als Obergewand. In gleicher Weise dürfte vielleicht zu תפלין של ראש die Agrafe gedient haben, welche die Enden des um das Fez gewundenen Turbans befestigte. So man sich diese hohl und in Kapselform denkt, könnte sie als בית zur Aufnahme der entsprechenden Bibelstücke gedient haben. Es ist nicht unmöglich, daß es bei den Orientalen überhaupt gebräuchlich war, dieselben zur Aufnahme von Amuleten, wie bei den Muhamedanern zu der von Koransprüchen und sonstigen Talismanen, zu benutzen. Bei תפלין של יד ist in entsprechender Weise entweder an einen Arm-Ring mit hohler Kapsel, wie sie auch bei uns noch zur Aufnahme von Haaren oder sonstigen Souvenirs theurer Personen dienen, zu denken, oder ebenfalls

---

1) Man vergl: ... וראיתם, ... וזכרתם, ... ועשיתם, ... ולא תתורו, למען תזכרו, ... והייתם קדשים.

an eine Agrafe zur Befestigung der Unterärmel an der Handwurzel oder dem Oberarme. Beide Arten finden wir bei den Orientalen zum Aufbewahren und Tragen der Talismane. Sicheres wissen wir darüber nicht, denn selbst die Talmudisten vermögen Genaueres nicht darüber anzugeben. Die Tradition hat uns die Details nicht aufbewahrt, zum Beweise, daß diese alten mosaischen Institutionen längst außer Uebung gekommen waren. Die Pharisäer scheinen sie wieder aufgegriffen zu haben, weil sie, ganz in Uebereinstimmung mit der ursprünglichen mosaischen Idee, im Kampf und in Opposition mit den Saducäern, dem herrschenden Priesterstamme und der in demselben erblichen Priesterwürde, das Priesterthum für das ganze Volk in Anspruch nahmen und gleichfalls auch eine äußerliche priesterliche Auszeichnung und einen cultuellen Schmuck für Haus und Leben (לכבוד ולתפארת Ex. 28, 2) erstrebten. Sie richteten sich dafür טלית und תפלין her und fanden die biblische Anlehnung hierfür in den in Rede stehenden mosaischen Institutionen. Es ist auch möglich, ja wahrscheinlich, daß zu jener Zeit noch die getroffene Einrichtung der üblichen Kleidung mehr entsprach, als jetzt [1]).

---

1) Wir finden die Tephilin zwar nicht in der Bibel erwähnt, aber doch scheinen sie bereits der „großen Synagoge" und der Sopherim-Periode anzugehören, denn die detaillirten Vorschriften darüber gelten als: הלכות למשה מסיני, welche jener Periode überhaupt angehören. An Pes. 50, b ist der großen Synagoge ausdrücklich dafür erwähnt; an Mech. Abschn. בא ist von den Tephilin des Großvaters Samai's und j. Erub. 10, 1 des Großvaters Hilel's, j. Chag. 2, 2 von Tephilin in den Zeiten Simon's ben Schetach die Rede, womit eben auf jene frühere Periode hingewiesen wird.

Zur Erklärung des טטפת in unsrem Sinne dienen noch folgende Bemerkungen: פאר „Kopfbund" Ezech. 24, 17 u. 24 wird in Targ. Jon. durch טוטפתא wiedergegeben, vom arabischen Tafa „umgeben." Die meisten Stellen beweisen indeß, daß es die in dem „Kopfbund" an der Stelle „zwischen den Augen" schließende Verzierung bedeutet. Vergl. I Targ. Est. 8, 15. Die LXX übersetzen daher ἀσάλευτον, und Aquila hat εἰς ἀτίνακτα, was „festanliegend, unbeweglich" bedeutet, womit die Bestimmung zum „Schliessen" ausgedrückt ist. Sabb. 57, a ist die

...והיה. Der zweite Theil des Credo (קריאת שמע) wird als קבלת עול מצות bezeichnet (M. Ber. 2, 1). Wie unter קבלת עול מלכות שמים das monotheistische Bekenntniß des Judenthums verstanden wird, so unter קבלת עול מצות die Verpflichtung zur Ethik des Judenthums. Es ist wohl an sich deutlich, daß die Ethik des Judenthums als in dem monotheistischen Bekenntnisse wurzelnd, eine andere, als die des Heidenthums ist. Dies ist der Grund, weßhalb ihrer im Credo Erwähnung geschieht. Nach heidnisch-optimistischer Anschauung trug die Welt den Charakter der Unvollkommenheit, wie ihn der Urstoff (Hyle), woraus die Welt geschaffen wurde, bedingte, und worüber sie sich gar nicht zu erheben vermochte. Im Gegentheil mußte die Welt, wie alles Stoffliche, einer allmäligen Verschlechterung und somit dem endlichen Untergange entgegengehen. Diese Anschauung liegt der heidnischen Idee von den drei Zeitaltern zu Grunde, welche mit dem goldenen beginnen und mit dem ehernen schließen. Denn wie physisch war auch moralisch die Welt keiner Besserung und Vervollkommnung fähig. Der Mensch, im Heidenthum nur von seiner stofflichen Erscheinung aus betrachtet, konnte seinem Fatum unmöglich entgehen. Und dieses Fatum bestimmte sowohl das äußere Lebensgeschick des Menschen, wie seine moralischen Handlungen. Nach fatalistischer Anschauung, welche wie wir erkennen, in ihrem Wesen entschieden heidnisch ist, muß der Mensch diese oder jene Handlung begehen, kann er diesem oder jenem Geschicke nicht entgehen. Das Christenthum hat in seiner Berührung mit dem Heidenthum sich auch von

---

Bezeichnung eines Frauenschmuckes, und zwar an der Stirn (כמוקפת לה מאזן לאזן ib. 57, b), ebenso J. Sabb. 6, 1, wo es durch קונטירה, gleichbedeutend mit מין תכשיט, מין ציץ, erklärt wird. So erklärt es sich auch, daß Targ. Jon. an 2 Sam. 1, 10 אצעדה mit מעפתא wiedergibt; es bezeichnet in gleicher Weise die Verzierung zur Schließung des weiten Aermels an der Hand, oder der weiten Hose an der Fußwurzel. Selbstredend waren diese nicht bei Jedermann von Gold, sondern wohl in den meisten Fällen von Leder, und als der Turban später ganz fehlte, und die Kleidungsweise überhaupt sich änderte, bildete sich unsre Art und Einrichtung der Tephilin.

dieser Anschauung nicht frei gehalten. Die Ansicht von der „Erbsünde", dem „schlecht geborenen" Menschen, dem es unmöglich ist, durch sich selbst sich über die Sünde zu erheben, und der seine Erhebung, die Erlösung, nicht seiner Moralität, sondern dem Gnadenakte Christi, der Taufe, dem Opfertode Jesu, dem Glauben, also — subjectiv wie objectiv — einem nur äußerlichen Momente verdankt; ferner die Ansicht von der Verdorbenheit dieser Welt, welcher der Mensch zu entfliehen suchen müsse, — eine Ansicht, worin das Mönchsthum und Klosterleben wurzelt, — Alles dies fand in jener heidnischen Anschauung seine Entstehung und hat darin seine Erklärung. Anders im Judenthum. Dieses lehrt חידוש העולם „die Schöpfung der Welt aus dem Nichts", nicht aus vorgefundenem, widerspenstigem Stoffe, sondern aus dem uranfänglichen, freien Willen Gottes (מעשה בראשית). Es ist dies eine der Grundlehren des Judenthums, welche die Sabbatfeier speciel bestimmt ist, fortwährend dem Bewußtsein näher zu bringen und darin wach zu erhalten. Daran knüpft sich und daraus resultirt die Lehre von der Vollkommenheit der Welt. Die Bibel erwähnt bei jedem Schöpfungswerke und -Tage! ... וירא „und Gott sah, daß es gut sei." Die Wesen, wie die Kräfte der Natur sind die Diener Gottes zur Vollführung seines Willens (Ps. 103, 20 ff.). Auch in der pantheistischen Anschauung erscheinen die Dinge der Welt als Manifestationen Gottes; aber als subjective, während das Judenthum, die Bibel, sie nur als objective hinstellt. Der Mensch aber wird im Ebenbilde Gottes geschaffen, er ist selbständig und mit freiem Willen begabt. (Gen. 1, 25. Deut. 30, 19.) Er bestimmt also selbst sein Handeln und bildet sich als die Frucht desselben selbst auch sein Geschick (ibid., Lev. 26, 3 ff., Jer. 17, 10 und oft). Hierin ist also der Grund zu einer Ethik gegeben, welcher im Heidenthum und in dem vom Heidenthum durchsetzten Christenthum nicht vorhanden ist. Das Judenthum hat erst eine Ethik geschaffen, und nur auf jüdischem Boden ist eine solche möglich. Wir sprechen die Moral zwar auch dem Christenthum nicht ab, jedoch nur in so weit, als diese eine

jüdische und vom Judenthum aus überkommene ist. Vom ethischen Standpunkte ist auch erst eine fortschreitende Ver= vollkommnung möglich, und diese Idee ist in den Messianismus niedergelegt worden, dessen Verwirklichung darum auch erst am Ende der Zeiten zu hoffen ist, gleichsam das goldene Zeitalter, welches aber, anders als im Heidenthum, in umgekehrter Rei= henfolge den Schluß bildet. Die Ethik ist also wie ein Re= sultat, so auch ein Moment des monotheistischen Bekenntnisses, und darum durfte קבלה עול מצות im Credo nicht fehlen.

Ein vollständiges Lehrgebäude der Ethik ist freilich in dem Abschnitte והיה nicht aufgestellt [1]), aber wohl das Princip desselben nach jüdisch=monotheistischem Begriffe ausgesprochen: „Den Herrn, euern Gott, zu lieben und ihm mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu dienen“ (לאהבה ... נפשכם). Der Dienst soll also kein äußerlicher, blos formeller und cermonieller, sondern ein Dienst im Geiste und in der Wahrheit sein, auf Gottes Gebot und Willen, wie auf innerer Ueberzeugung und freier Entschließung, also sittlichem Selbstbewußtsein ruhend. Wir erkennen hier so recht den Grundbegriff von מצוה, denn dieses „den Herrn lieben und ihm mit ganzem Herzen dienen“ ist מצוה genannt, als Gottesgebot, als das Prinzip der Pflichtenlehre und Ethik hingestellt (תשמעו אל מצותי). מצוה ist demnach weder die ceremonielle Form, die religiöse Cere= monie, deren Uebung, in sich keine Nothwendigkeit tragend, gerade darum einen besondern Gotteslohn in Aussicht stelle und als Zeichen besonderer Frömmigkeit gelte; noch gilt מצוה als das unbegründete oder doch unbegriffene Gottesgebot, wel= ches als solches den Menschen zum blinden Gehorsam und zur freiwilligen Unterwürfigkeit zwingt und dadurch zur Fröm= migkeit erzieht, also Beweise frommer Gesinnung und That

---

1) Auch der Decalog hatte ehemals im Credo seine Stelle, wurde aber später gestrichen, um den ketzerischen Einwendungen der Juden= christen (מינים), als sei nur der Decalog und nicht das andere Gesetz des Judenthums verpflichtend, zu begegnen (Ber, 12, a). Uebrigens wurzelt im Decalog sowohl die Dogmatik, wie die Ethik des Judenthums, selbst die Ceremoniallehre nicht ausgeschlossen.

erzielt. Man hat mit Recht diesen Begriff von מצוה als מצות המלך „Königsbefehl“ bezeichnet, aber denselben damit auch gleichzeitig gerichtet, die unjüdische und falsche Auffassung und Deutung desselben damit dargethan. Denn die Deutung von מצוה als „unbedingten, absoluten Königsbefehl“ gehört dem orientalisch-absoluten Despotismus an, dem, wie die fortgeschrittene Bildung unsrer Zeit und Völker, so auch schon der freiere und höhere Standpunkt des mosaischen Judenthums entwachsen ist. Es involvirt einen innern Widerspruch mit der absoluten Idee Gottes, wie der ewigen Wahrheit des Judenthums eine solche Knechtung des Geistes, wie der Begriff von מצות המלך fordert, für die höchste Potenz der Frömmigkeit auszugeben. Vielmehr sind unter מצות ה' die absolut nothwendigen, ewigen Gebote der Moral verstanden und als solche ganz dem „kategorischen Imperativ“ der Kant'schen Denkweise verwandt. Daß sie als solche dem menschlichen Verstande an sich schon nahe liegen und a priori erkannt werden können, steht nicht im Widerspruche damit, daß sie als Religionslehren und Gottesgebote (מצות) hingestellt werden. Denn das Judenthum enthält keine Lehren, welche dem Begriffe des menschlichen Verstandes und den Regeln des menschlichen Denkens widersprächen, demselben a priori nicht zugänglich wären oder von demselben a posteriori nicht erfaßt werden könnten. Als Religionslehren und Gottesgebote werden sie der menschlichen Erkenntniß nur früher und sicherer zugeführt, und ihre Ausübung ist bei weitem eher verbürgt, als wenn der Mensch dabei seiner individuellen Einsicht und Controle allein überlassen bliebe. Aus diesen Rücksichten werden uns im Judenthum die Moralgebote als מצות ה' vorgehalten. Nicht blos, daß die menschliche Erkenntniß, individuel gefaßt, Irrthümern unterworfen ist, weßhalb die Morallehren, wie von Anfang an, so heute noch Jedem auf dem Offenbarungswege zugeführt werden; selbst auch für die Erkenntniß der absoluten Wahrheit und den Träger der höchsten innern Bildung kann das religiöse Moment nicht entbehrt werden, weil nicht nur die Erkenntniß des Rechten und Guten, sondern auch der Wille ein mit-

tragender Faktor der ausführenden That ist. Der Wille aber findet, wie wir oben sagten, hauptsächlich in der Religion seine Nahrung und Stärkung und wird mehr durch die Erziehung, als Wissenschaft ausgebildet und gekräftigt. Darum fordert das Judenthum die Ausübung der Morallehren aus religiösen Motiven (מצות ה'); darum fehlt die Ethik im Credo des Judenthums nicht.

Durch die Aufnahme des Abschnitts über die Ethik in das Credo ist dargethan, daß das Judenthum die Bedeutung der Religion und den Werth des Menschen nicht blos in dessen Glauben, oder besser: in der religiösen Erkenntniß und Lehre, sondern im moralischen Thun und Lassen, im religiösen Leben sucht. Da nun rücksichtlich der religiösen Lehre und Gebote Gott als Gesetzgeber gilt; und die Gesetze der Moral als מצות ה' hingestellt werden: so mußte Gott nothwendig auch als Richter eingeführt werden. Dies geschieht denn auch in ונתתי... לכם („ so werde ich eurem Lande den Regen geben...). Gott spricht von Lohn und Strafe, jedoch nicht blos als strenger Richter, sondern auch als väterlicher Rathgeber, und somit schließen sich auch religiöse Ermahnungen an :.. ושמתם. „Nehmet darum diese meine Worte zu Herzen ...“. Es kann nicht auffallen, daß in den Andeutungen von Lohn und Strafe die gewohnten Beziehungen zum heiligen Lande gewählt sind, welche Israel's Hoffnungen, Verheißungen und Leben zu demselben haben. Man darf nicht vergessen, daß sich das ganze mosaische Religionssystem nicht in abstrakten Theorieen, sondern in praktischen Gesetzen kund gibt, welche in den faktischen Verhältnissen der Zeit, des Orts und des Volkes wurzelten. Daß in den Andeutungen von Lohn uud Strafe gar keine Beziehung zu dem Jenseits genommen ist, hat eben auch darin seinen Grund, daß wir eine religiöse Gesetzgebung für das praktische Erdenleben vor uns haben, worin die den Verhältnissen des Erdenlebens fern stehenden methaphysischen Dogmata keine Aufnahme finden konnten. Daraus zu schließen, daß der Unsterblichkeitsglaube und die Idee von einem jenseitigen Gerichte im Mosaischen Judenthum unbekannt gewesen seien und

fehlen, ist demnach irrig. Daß die Beziehungen, welche hier zum heiligen Lande genommen sind, nicht im particularistischen Sinne aufzufassen seien und der universellen Bedeutung und Entwickelung des Judenthums keinen Abbruch thun, ist nach den obigen Auseinandersetzungen an sich deutlich.

Der dritte Abschnitt im Sch'ma enthält die Vorschrift über ציצת. Schon der Talmud (Ber. 12, b) ist sich des Grundes dafür und des Zusammenhangs mit dem Credo nicht mehr bewußt. Er gibt alles für die Wahl dieses Abschnitts an, nur nicht das Rechte. Schon das Vielerlei seiner Gründe verräth die eigenen Zweifel an der Richtigkeit derselben. [1]) Wir erkennen daraus das Alter der Einführung und Zusammensetzung des Sch'ma. Nach unsrer Ansicht repräsentirt dieser dritte Theil des Credo den dritten Theil der Religionslehre: das Ceremonial-Gesetz [2]), so daß nunmehr das Ganze der Religion: Dogmatik, Ethik und Ceremoniallehre darin enthalten ist.

Das Ceremoniel ist in jeder Religion nothwendig, in den alten Religionen geradezu unentbehrlich. Der Cultus aller alten Religionen ist vorherrschend symbolisch, der griechisch-mythologische, wie der mosaisch-jüdische. Es hängt dies theilweise: mit den Anschauungen und der Denkweise jugendlicher Völker zusammen, in denen concrete Anschauungsweise und der Hang zum Dichterischen und Malerischen vorherrschend ist. Mit der Jugend des Völker-Lebens steht darin die noch nicht vollendete Bildung und Jugend des Individuums gleich.

---

1) Die Gründe des Talmuds sind: עול מצות, יציאת מצרים, ציצת, הרהור עבירה, דעת המינין.

2) Die Discussion des Talmuds, ob ויאמר des Abends zu sprechen sei, da doch zu ציצת keine Verpflichtung für die Nacht vorhanden ist, wie die Verschiedenheit des Usus, deswegen die betreffende Stelle zu überschlagen, und die Motivirung Ben Soma's für Beibehaltung des überlieferten Usus, sprechen dafür, daß man den dritten Abschnitt in unserm Sinne aufgefaßt hat. Für Ben Soma handelte es sich nicht um Einführung eines neuen Usus, sondern um Begründung eines alten, den man mit der scrupulösen Casuistik nicht zu vereinigen vermochte.

Man ist da zu Abstractionen theils nicht fähig, theils nicht geneigt, und liebt es, Gedanken und Begriffe, in Bildern darzustellen und zu verdeutlichen. Natürlich, daß man mit der Zeit da oft das Bild statt des Gedankens festhielt und über jenes diesen vergaß. Der Orient hat nun eine besonders starke Hinneigung zu dem Schmuck- und Bilderreichen, nicht blos in der Religion, sondern selbst im gewöhnlichen Leben und in der alltäglichen Sprache. Kein Wunder, daß sich diese auch im Judenthum geltend machte. Im großen mosaischen National-Heiligthum, wie bei der später urgirten Pflege des Cultus in Haus und Leben war das Ceremoniel auch aus äußeren Gründen eine Nothwendigkeit. Man bedenke auch, daß nach der ursprünglichen Idee Mosis das Haus den Tempel und der Hausälteste (Erstgeborene) den Priester repräsentiren sollten. Die Vorschrift von ציצת scheint darum eine alte mosaische Institution zu sein. Dieses Alter verräth sich auch durch den Schlußsatz: אני ה׳ אלהיכם.

Um die Ceremonial-lehre des Judenthums im Credo zu vertreten, konnte keine passendere Stelle gewählt werden, als der Abschnitt über die Vorschrift des ציצת. Denn ציצת ist nicht blos eine einzelne Ceremonie, sondern stellt gleichsam die Ceremonie im Allgemeinen und dem Principe nach dar. Durch ציצת soll Israel an die Uebung seiner Pflichten überhaupt erinnert werden, sein ganzer religiöser und priesterlicher Beruf soll ihm damit vor die Augen treten. (וראיתם . . . „Ihr sollt ihn (den Faden) ansehen“ . . .[1]) In den Quasten (ציצת) liegt also nicht das Charakteristikon der Ceremonie. Diese waren dem alltäglichen, viereckigen Ueberwurfe (טלית) an sich eigen. Jüdische wie christliche Commentatoren gehen darum auch fehl bei der Erklärung dieses Ceremoniels. Bähr (Symbolik ꝛc. II, 124) greift auf das Heidenthum zurück. Er will bei ציצת, durch etymologische Wortdeutung verleitet, in den Quasten die Gestalt einer Blume sehen und erklärt nun: „Wie für die Naturreligionen die Blume die Natur in

---

1) אותו ist auf פתיל zu beziehen, denn ציצת ist femininum.

ihrer höchsten Entwickelung und Schönheit, die Naturkraft in ihrer höchsten Potenz darstellte," — was nebenbei gesagt doch nur einseitig für die Pflanzenwelt der Fall ist —, „so sollte der Anblick einer künstlichen Blume an dem Zipfel des Kleides den Israelit symbolisch an die höchste Entwickelung seiner religiösen und moralischen Kraft durch Erfüllung aller Gebote Gottes erinnern und mahnen." Die Sache ist einfacher und liegt näher. Nicht der Quasten ist von Bedeutung, sondern פתיל תכלת „der purpur-blaue Faden." Wie nämlich der Hohepriester ein Obergewand (מעיל האפוד) ganz purpur-blau (כליל תכלת) als Auszeichnung und zur Erinnerung an seinen hohenpriesterlichen Beruf zu tragen hatte (**Exod**. 28,31): so sollte ein purpur-blauer Faden an dem Gewande die äußerliche Auszeichnung eines jeden Israeliten und die Erinnerung an seinen priesterlichen Beruf sein. Die alten jüdischen Erklärer scheinen theilweise [1]) ebenfalls die Bedeutung der ציצית-Ceremonie so aufgefaßt zu haben, [2]), indem sie die Opposition Korah's auf diese unterscheidende Auszeichnung im hohenpriesterlichen Gewande zu gründen und zurückzuführen suchen, einen äußern Anlaß dazu in dem Umstande findend, daß die Erzählung von Korah's Opposition dem Abschnitte über die ציצית-Vorschrift unmittelbar angereiht ist. (**Midr. Tanchuma ad loc.**). Den

---

1) Zum Beweise jedoch, daß ihnen durchgängig die Bedeutung der ציצית- Vorschrift nicht klar gewesen ist, dient die Discussion darüber, ob die Verbindlichkeit zu ציצית der Person oder dem Kleide anhafte (חובת מנא או חובת גברא). Bekanntlich entscheidet sich die rabbinische Theorie für Letzteres und nur die rabbinische Praxis für Ersteres (Men. 41, a. Sabb. Tos. s. v. מסתברא קלי. Tur. I, 9).

2) Unter den alten christlichen Erklärern erkennt schon Clerikus die Beziehung zum hohenpriesterlichen Gewande und erklärt ציצית als das äußere Ab- und Schmuckzeichen des populus sacerdotalis. Purpurblau galt als die Farbe der priesterlichen, wie purpur-roth als die der königlichen Würde. Im Christenthum ist heute noch blau die auszeichnende Farbe der Bischöfe, so lange sie ausschließlich Kirchenfürsten sind; erst wenn sie, wie früher oft, gleichzeitig Amt und Herrschaft weltlicher Fürsten in sich vereinigten, oder, wie heute noch, als Cardinäle die Befähigung zur päpstlichen Würde und weltlichen Herrschaft erhalten, empfangen sie den rothen Purpur.

Namen ציצת trägt der Quasten mit dem purpur-blauen Faden von dem Umstande, daß er an dem Gewande „vorsteht", „hervorragt", was die Grundbedeutung von ציץ ist. Die Bedeutung des „Hervorbrechens" von den Knospen und Blüthen ist erst eine derivirte, nicht die ursprüngliche.

Das Wesen und Princip der Ceremonie ist deutlich ausgesprochen. Es liegt nicht, wie vielfach irrig geglaubt wird, in dem וראיתם „Ansehen", sondern in dem וזכרתם und ועשיתם „Gedenken und Ausüben" „aller Gebote Gottes". (את כל מצות ה'). Die Mahnung an alle Gebote liegt eben in dem umfassenden Begriffe des priesterlichen Berufs. Und dieser wird dem Wesen des Judenthums entsprechend in der Entfaltung eines sittlichen Lebens gesucht; mit Hinweisung darauf werden die כל מצות ה' „alle Gebote Gottes" gedeutet: (ולא תתורו ··· אחריהם) „daß ihr nicht eurem Herzen und euren Augen folget und deren Sinnenlust nachgehet" למען ··· לאלהיכם: „Ihr sollet so all meiner Gebote eingedenk sein und sie vollführen, denn ihr sollet heilig sein eurem Gott (קדשים לאלהיכם)". Wir haben in dem Schlußsatze אני ... אלהיכם auch nicht, dem Talmud entgegen, die Erinnerung an die Erlösung aus Aegypten hervorzuheben, sondern das, was der Zweck derselben war: להיות ··· לאלהים „um euer Gott zu sein." Denn diese Erkenntniß und dieses Bekenntniß ist die Wurzel der jüdischen Sittlichkeit, und deshalb ist vielleicht mit Absicht bei der Warnung vor Unsittlichkeit und Sinnenlust ein Ausdruck (זונים) gewählt, welcher an den heidnischen Götzendienst erinnert, in welchem diese ehemals eine ihrer Hauptregeln und- stützen hatten.

Der Zusatz ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ist zwar kein biblisches Element, jedoch scheint er ursprünglich zu sein und dem Tempelcultus anzugehören, indem er dort die gewöhnliche Responſe statt des außerhalb Jerusalems in den Synagogen üblichen אמן bildete (M. Jom. 6, 2, 7, 1, Taan. 16, b). Von Jericho wird deshab ausdrücklich berichtet, daß das בשכמלו nicht üblich gewesen (Pes. 56, a). Dort faßte man sich kurz beim Gebete, denn Jericho bildete eine Station für die אנשי מעמד (Laienvertretung bei dem Opfer) in Je-

rusalem und hatte diese während des Dienstes mit Speise und Trank zu versorgen (**Taan.** 27, **a**). Die Agada legte auch schon dem Erzvater Jakob diesen Spruch בשכמל״ו in den Mund (**Targ.** J. 49, 2 und **Deut.** 6, 4 vgl. auch **Sifri ibid.**). Daß der Zusatz leise gesprochen wird, beweist, daß er außerhalb des Tempelcultus keine Berechtigung hatte und nicht üblich war. Die Erklärung des **Midr. Rabb. a. l.** hierfür ist agadisch.

Die Verbindung des אמת mit den Schlußworten der פרשת ציצית (ה׳ אלהיכם אמת) scheint als ein erneuertes und wiederholtes Bekenntniß des Gottesglaubens am Schlusse des **Schm'a**-Gebetes noch einmal angeordnet zu sein, um es für immer festzuhalten und mit Nachdruck fortwirken zu lassen. Aeußerlich wird diese Sitte durch **Jer.** 10, 10 begründet. Die Wiederholung ה׳ אלהיכם אמת hat einen kabbalistischen Grund zur Ergänzung der רמ״ח Wörter, welcher nicht berücksichtigt zu werden verdient.

Die dritte Eulogie, welche **Sch'ma** umschließt, ist die גאולה, mit אמת beginnend. Es wird ihrer schon im Talmud als zum Tempelritus gehörig erwähnt. Auch werden von ihr zwei verschiedene Lesarten angeführt; אמת ויציב und אמת ואמונה, von denen, ähnlich wie bei der **Ahawah**, die eine für den Morgen- und die andere für den Abendgottesdienst bestimmt wurde. Von fremden Zusätzen scheint sich jedoch auch diese Eulogie nicht frei erhalten zu haben, namentlich leidet der Anfang sehr an zusammenhanglosen Ueberfüllungen und Wiederholungen. Schon der Grundsatz von סמוך גאולה לתפלה beweist, wie eng man sich an dieses Gebetstück schloß und daraus Hoffnung auf die Erlösung von allen wirklichen Leiden zog. Man lehnte an die Erlösung in der Vorzeit auch die Erlösung in der Zukunft, wie an die Erlösung im Diesseits auch die Erlösung im Jenseits (**Tur.** 66). Darum scheint uns dieses Gebet früher noch reicher an Zusätzen gewesen zu sein, deren Benutzung mehr oder weniger dem Belieben des Einzelnen anheimgegeben war. Daraus auch ist vielleicht an **Hier. Ber.** 8 die Discussion darüber zu erklären, ob man diese Stücke alle aufzunehmen und zu recitiren habe. Schon

die Worthäufung im Anfang scheint der ursprünglichen Einfachheit nicht zu entsprechen und darum nicht originell zu sein. Für das älteste Credo, wie Neuere wollen (Protoc. z. zweiten Rabbinervers. S. 305.), möchten wir dieses Gebetstück auch nicht halten, da uns nicht alle die Stücke ächt zu sein scheinen, welche im portugiesischen Sidur zum Unterschiede von dem deutschen mit אמת beginnen. Auch entsprechen diese der Inhaltsanzeige nicht, welche der jerus. Talmud an jener Stelle von Ber. 8 davon hinterlassen hat; nämlich: die Erlösung aus Aegypten, die Befreiung vom Joche heidnischer Fremdherrschaft (מלכות), Tödtung der Erstgeburt, die Wunder am Meere und Lob Gottes dafür. Der zweite Gegenstand fehlt sogar in אמת ויציב ganz, findet sich aber in אמת ואמונה, während Anderes dagegen als nicht dazu gehörig erscheint. Die Spuren von alphabetischer Folge und Reimpoesie, welche Zunz (l. l. S. 370, i) entdeckt zu haben glaubte, so wie die Uebereinstimmung einzelner Theile mit Stücken aus נשמת, veranlassen diesen, auf eine spätere Entstehung derselben zu schließen.

An ה ימלך לעלם ועד scheint sich ברוך · · · ursprünglich gleich angeschlossen zu haben, denn der Zusatz von צור ישראל fehlt dem portugiesischen Sidur, wie viele deutsche Gebetordnungen das גואלנו der Portugiesen weglassen. Man scheint es daher anfänglich mit dem Grundsatz חתם מעין חתימה (d. h., daß der Schluß den Hauptinhalt der Eulogie noch einmal wieder aufgreife) nicht ganz streng genommen zu haben, oder es ist hieraus ein Schluß auf die ursprüngliche Einfachheit aller Eulogieen zu machen. Unsrem Sinne und Gemüthe sagt es zu, bei einiger Ausdehnung der Eulogieen durch fern liegende und oft gar fremdartige Zusätze und Ideen, am Schlusse auf den Hauptgedanken derselben wieder zurückzukommen.

Die Vorschrift oder der Gebrauch von סמיכת גאולה לתפלה mag ursprünglich aus der Gewohnheit hervorgegangen sein, שמע und seine Eulogieen mit dem Aufgang der Sonne (נץ החמה) zu beten und alsdann die pflichtmäßige תפלה zum Ersatz des קרבן תמיד של שחר anzureihen. Jedoch findet dieselbe auch in der Ansicht ihre Rechtfertigung, dem Gebet

eine Andacht erregende, Freude und Vertrauen erweckende Einleitung vorhergehen zu lassen (Ber. 31, a, Tur. I, 93). Aus dieser Ansicht ist die Anordnung der פסוקי דזמרא, des אשרי··· im Minchah-Gebete und des ···ארני שפתי vor der תפלה (Ber. 9, b) hervorgegangen. Jedoch ist es eine formelle Erstarrung der ursprünglich zweckmäßigen Anordnung, wenn hierauf das Verbot gegründet wird, die **Geulah** irgend wie von der **Tephillah** zu trennen, auch nicht durch ein **Amen** oder dem ··· ארני שפתי entsprechende Bibelverse. Die Anordnung, die **Geulah** mit der **Tephillah** zu verbinden, trägt an sich das Gepräge späterer Zeit, ist aber ein Beweis, daß man schon früh als die Hauptbedeutung der **Tephillah**, ihrer Entstehung, ihrem Zwecke und ihrem Inhalte nach, das Gebet um die Erlösung aus dem Exil erkannte. Auch wird sie nicht von allen rabbinischen Autoritäten für unbedingt nothwendig erkannt (**Karo ad Tur.** 58,66, 111.), erleidet ohnehin schon Ausnahmen im Abendgebet, wie durch das ארני שפתי; und findet hierdurch, wie durch die ganze vorhergehende Liturgie so reichlichen Ersatz, daß schon deshalb hierbei von Nothwendigkeit oder Verboten nicht mehr die Rede sein kann.

Als Einzelheit heben wir hervor, daß aus der entwickelten Idee, das Gebet und die Hoffnung auf dessen Erfüllung durch Anlehnung an die früheren Beweise der Gnade nnd Liebe Gottes zu kräftigen, sich die Lesart גאל (**praeteritum**) vor גואל (praes. u. fut.) rechtfertigt.

Um hieran sofort unsere Vorschläge für die Reform der bezüglichen Gebetstücke zu reihen, so möchten wir diesen Kern der traditionellen Gebete sprachlich nicht geändert wissen; nicht weil dies gesetzlich nicht zulässig wäre, sondern weil man das confessionelle Credo in der Ursprache wird beibehalten wollen, ja müssen, und eine untermischte Abwechselung von Hebräisch und Deutsch und Hebräisch sich nicht empfiehlt. Es wird auch dadurch ein gemeinsamer Kern des Gottesdienstes geschaffen, an welchem selbst der fremdländische Glaubensgenosse sich betheiligen kann. Dieses Vortheils aber würde man sich begeben, wenn man sich etwa auf das Hebräische des confessio-

nellen Credo beschränken wollte. Inhaltlich wären die Eulogieen vor und nach Sch'ma einer gründlichen Umänderung zu unterwerfen. Es wird genügen, dieselben auf die einfachen Sätze ihres ersten Ursprungs zurückzuführen, ohne kleine Modificationen und Zusätze ausschließen zu wollen. Von dem שמע haben wir alle drei Theile als wichtig und bedeutungsvoll nachgewiesen, da sie den Gottesbegriff (Dogmatik), die Sittenlehre (Ethik) und die Ceremoniallehre (Symbolik) des Judenthums repräsentiren. Mit Rücksicht hierauf wird weder daran zu streichen, noch zu modificiren sein, selbst wenn der Wortlaut nicht überall dem ursprünglichen Zwecke und noch weniger den modernen Anschauungen entspricht. Es sind eben Bibelstücke, welche in ihrer Integrität erhalten werden sollen, und man wird sich mit dem Bewußtsein von dem Zwecke begnügen müssen, welcher ihrer Auswahl für das Credo von Anfang an zu Grunde gelegen hat. Dem Gemüthe wird dabei kein Zwang angethan, da das Ganze nicht den Zweck des Gebets, sondern des jüdischen Bekenntnisses hat. Was die Worte des Textes hierfür nicht deutlich sagen, wird ein gründlicher Religionsunterricht, vielleicht auch eine ausführliche Erklärung im Gebetbuche selbst zu ergänzen haben. Eine Ueberbürdung des Gottesdienstes und des Jugendunterrichts mit hebräischen Elementen ist mit diesen Vorschlägen und Einrichtungen immer noch nicht geschaffen; der Stoff wird in den Unterrichtsjahren bequem zu bewältigen sein. Dagegen werden wir uns mit demjenigen, was diesem Kerne und Mittelpunkte der Liturgie an hebräischen Elementen noch folgen und vorausgehen soll, mit beschränkender Auswahl und bedachtsamer Vorsicht einzurichten haben.

Sollte man indeß dennoch, weniger auf historische Kritik, als auf Aussprüche des Talmuds sich stützend, nur den ersten Vers dieses Abschnitts für bedeutungsvoll halten und sich entschließen, die übrigen Theile des Sch'ma fallen zu lassen: so würde dieses Minimum von den hebräischen Gebeten auch von deutschen Gebetstücken umramt sein können.

II. Die Tephillah (תפלה).

Das zweite Hauptstück der Liturgie bildet die תפלה. Ganz eigentlich an die Stelle der entschwundenen Opfer getreten, ist die Tephillah zum Ausdruck der gewöhnlichen Bittgebete, wie sonstiger die Allgemeinheit, oder den Einzelnen angehenden religiösen Verhältnisse, — und für die Sabbat- und Festtage zum Ausdruck der jedesmaligen Bedeutung derselben bestimmt worden. Die äußere Form ist die gewohnte, dem alten Judenthum eigenthümliche der Eulogieen. Die Tephillah besteht daher aus einer Reihe solcher Eulogieen, 18 oder eigentlich 19 für die Wochen-, 7 für die Sabbat- und Festtage. Stereotyp sind dabei die 3 ersten und letzten, blos die mittleren wechseln je nach der Bedeutung des Tages.

Der Inhalt und Zweck der drei ersten Eulogieen ist nach gewohnter Auffassung allgemeine Lobeserhebung, Rühmung der Stärke und Allmacht Gottes, Heiligung seines Namens — (שבח) als Einleitung des Gebets, zur Erhebung der Andacht und zur Stärkung des menschlichen Vertrauens auf Gott. Die drei letzten sprechen im Allgemeinen Dank aus (הוראה) und das Vertrauen auf Erhörung des Gebets und Erfüllung der Wünsche, welche den Inhalt der mittleren Eulogieen ausmachen.

Man schreibt die Abfassung und Anordnung der Tephillah Esra und der Syn. M. zu (Ber. 33, b. Meg. 17, b. Maim. H. Teph. 1, 4) [1]. Dieser Annahme scheint Vieles zu widersprechen. Zunächst die Anordnung einer Tephillah zum Ersatz der Opfer, da mit und durch Esra gleichzeitig der Opfercultus wieder hergestellt wurde. Alsdann trägt die Tephillah ihrem Inhalte nach das Gepräge der Zeit an sich, wo Israel im Exile lebte, da sie einen fortwährenden Ruf nach Erlösung enthält. Schon die Anlehnung an die Geulah (סמיכת גאולה לתפלה) spricht hierfür. Auch die erste Eulogie (אבות) ruft Gott als den Erlöser Israels an

---

1) Schon Daniel (6, 11) pflegte dreimal täglich zu beten.

(ומביא גואל לב"ב). Deutlicher weisen außer der siebenten Eulogie, welche ein Gebet um Erlösung aus dem Zustande des Drucks und der Verfolgung enthält, auch die 10—15 darauf hin, die zum Theil sich auf derartige Zustände beziehen, welche einer spätern Zeit angehören. Ebenso steht die zweite Eulogie (תחית המתים) jener Ansicht entgegen. Sie enthält ebenfalls den ausdrücklichen Ruf nach Erlösung (ומצמיח ישועה), wo der Ausdruck מצמיח auf die zukünftige, noch zu erhoffende Erlösung hindeutet, wie צמח den zukünftigen, erst entstehenden und werdenden Erlöser bezeichnet. Ausdrücke wie נופלים, חולים, אסורים und ומקים אמונתו לי"ע weisen ebenfalls auf den noch andauernden Druck, und die Hoffnung auf die noch werdende Erlösung hin. Die Idee von der Auferweckung der Todten (ת"המ) ist in Bibel und Talmud nur das Bild und Gleichniß (משל) von der Erlösung und national-religiösen Wiedererhebung Israels, das in seiner Unterdrückung gleichsam den Todesschlaf schlummert und des erweckenden Rufes seines Gottes und Erlösers harrt (Ezech. 37, Synh. 92, b, Albo Jkk. 4, 35). Auch die durchgehende Fassung in der Mehrzahl (ראה בענינו, השיבנו 2c.) spricht dafür, daß allgemeine, nationale, nicht persönliche, individuelle Zustände und Verhältnisse berührt werden.

Jedoch verrathen diese Eulogieen wiederum ihr hohes Alter durch die Abweichung von der später dafür festgesetzten Norm, da nach derselben die Erwähnung des מלכות fehlt (vgl. Ber. 40, b. Rosch H. 32, b). Die Erklärungen von Tosaphot und Ascher an jenen Stellen genügen nicht.

Trotz des vermeintlich hohen Alters dieser Eulogieen aber sind dieselben vor Abänderungen nicht sicher gewesen, da Karo viele Abweichungen gekannt zu haben vorgibt, und man in spätrer Zeit, ähnlich wie in der Massora durch Zählung der Worte den Text zu erhalten und vor Abänderungen zu bewahren gesucht hat. (Abudirahim. Tur u. Kar. I, 113). Hierin liegt der Beweis, daß die Tephillah den zeitlichen Verhältnissen ihre Entstehung verdankt und diese auch zu jeder 't wieder um den veränderten Ausdruck rangen. Die Fixi-

rung der Worte zeugt auch hier wieder von der Erstarrung der religiösen Strömung.

Hiernach scheint der Schluß berechtigt zu sein, daß der Ursprung der Tephillah bis in das erste Exil hineinreicht und diese noch vor der Rückkehr der Exulanten ihren Anfang genommen hat, wie sie auch ganz aus den Zuständen des Exils herausgewachsen ist. Die erste Eulogie führt nur aus Nebengründen den Namen אבות, wie die zweite גבורות (Meg. 17, b). Diese Bezeichnungen zeugen dafür, daß man sich des Ursprungs und der Bedeutung derselben nicht mehr bewußt gewesen ist. Unter מגן אברהם ist vielmehr die Nachkommenschaft Abraham's (זרע א') zu verstehen, und das Ganze bezieht sich auf das im Exil weilende Israel, welches im Vertrauen auf die an Abraham gegebenen göttlichen Verheißungen der sichern, wenn auch erst späten, Erlösung harrt. Daß in der Zeit der Abfassung die Verwirklichung dieser Hoffnung noch in weiter, ferner Aussicht stand, beweist der Ausdruck לבני בניהם.

Die zweite Eulogie spricht von תחית המתים; die Hervorhebung der גבורה ist nebensächlich und nicht der Hauptinhalt. Die Hoffnung auf ת"הם fußt auf die Allmacht (גבורה) Gottes. Wir haben schon angedeutet, daß mit ת"הם ebenfalls auf die גאולה hingewiesen wird. Die Idee von der Auferweckung der Todten ist eine heidnische, den Juden erst in Babel und Persien überkommene. Sie ist eigentlich dem Judenthum stets fremd geblieben, wenn man sich auch des Eindringens dieser Idee nicht ganz erwehren konnte. Im Grunde beruht darauf der saducäisch-pharisäische Streit über die Leugnung oder Annahme des Unsterblichkeitsglaubens (Pirk. der. Nat. 5). Die psychische Unsterblichkeit war ein Grundprincip des Judenthums und konnte, als diesem immanent, am wenigsten von der Priesterpartei der Saducäer geleugnet werden. Vielmehr stellten sich gerade diese, als vorzüglich zu den Hütern und Trägern der Lehre berufenen Priester dem Eindringen der heidnischen Lehre von der Auferweckung der Todten entgegen. Denn das Heidenthum glaubte

nur an ein leibliches Erdenleben; die Fortsetzung des Lebens nach dem Tode war darum ebenfalls an Leib und Erde gebunden und führte zur Seelenwanderung und zur endlichen Rückkehr der Seele in denselben Leib, der nach Sitte der Egypter durch Einbalsamirung erhalten und nach der Lehre der Perser aus dem Staube wieder zum Leben erweckt wurde. Diesem Glauben von der Auferweckung der Todten stand das Judenthum mit seiner Lehre von der geistigen Fortdauer der Seele im Jenseits entgegen. Hierin war keinerlei Meinungsverschiedenheit. Die Idee von der Auferweckung der Todten hatte aber im Judenthum, — dem biblischen, wie talmudischen, — nur die symbolische Bedeutung von der politischen Wiederherstellung und Auferweckung des gleichsam todten israelitischen Nationalkörpers. Hiernach ist es klar, daß die Eulogie von תחית המתים auch nur diese Bedeutung haben kann. In der Zeit der römisch-herodianischen Herrschaft glaubten die auf Seiten der Dynastie stehenden priesterlichen Saducäer nicht an die nationale Auferweckung des todten unterdrückten Israel, oder leugneten dieselbe, während die volksthümlichen Pharisäer krampfhaft daran festhielten und sie laut verkündeten. Dieser Kampf um die Verwirklichung von ת"הם ist später mißdeutet und als ein principieller Kampf um die psychische Unsterblichkeitstheorie verstanden worden.

Die dritte Eulogie (קדושה) gibt ebenfalls durch Inhalt und Form ihr hohes Alter zu erkennen. קדושים ist wohl im Gegensatz zu כהנים gewählt, wie der Gebetgottesdienst ja auch im Gegensatz zum Opfergottesdienste steht. Auch hierin zeigen sich schon die Anfänge zu den saducäisch-pharisäischen Gegensätzen, welche eben so bereits in den, wohl der gleichen Zeit angehörigen, biblischen Büchern der exilischen Propheten nachzuweisen sind. Die spätere Deutung verstand unter קדשים „Engel“ und legte diesen nach Anleitung von Jes. 6 und Ezech. 3 eine himmlische Hymnologie in den Mund, welche die Frommen auf Erden nachzusprechen haben. Andere Zusätze weisen die Tephillah von ר"ה, Sifri Deut. 33, 2 und Pirke der. El. 35 nach.

Die vierte Eulogie (בינה) bis neunte gehören ebenfalls

der exilischen Zeit an. Die vierte weist auf den geistig-religiösen Vorzug Israels vor den heidnischen Völkern hin und gibt ihm dadurch Trost und Kraft, den politischen Druck derselben leichter zu ertragen. Zu allen Zeiten des Drucks und der Verfolgung hat Israel trotz der Gewalt und Macht der Völker sich geistig über diese erhaben gewußt und in der Zuflucht zu Gott und seiner religiösen Lehre Trost und Erleichterung zu finden gesucht.

Die fünfte Eulogie (תשובה) weist deutlich nach, daß Religionspflege (לתורתך) noch danieder liegt und der Opfer-Gottesdienst (לעבודתך) noch entbehrt wird. Die Bitte um „Rückkehr“ (תשובה) ist demnach sowohl sittlich, wie politisch zu verstehen.

Auch die sechste Eulogie (סליחה) hat ihre Veranlassung in der Entbehrung des Opfergottesdienstes, da nach ehemaliger Anschauung außerhalb desselben Sühne der Sünden nicht zu finden sei. מחל ist nicht hebräisch: es zeigt sich hierin auch sprachlich schon der fremdländische Einfluß.

Die siebente Eulogie (גאולה) schildert deutlich die Fortdauer und Noth des exilischen Druckes, wie die andauernde Erlösungsbedürftigkeit.

Die achte Eulogie (רפואה) hat ebenfalls wohl den Grund ihrer Entstehung in exilischen Erfahrungen, wo Noth und Krankheit sich mehrten und ihre ärztliche Heilung einestheils gehindert (vgl. Buch Tobi), anderntheils wegen der mit heidnischem Aberglauben getriebenen Heilkunst gemieden wurde. In diesem Umstande finden auch wohl der Tadel Assa's, welcher in seiner Krankheit sich an Aerzte statt an Gott wandte (II. Chron. 16, 12), wie der talmudische Ausspruch טוב שברופאים לגיהנם (Kidd. 82, a) ihre Erklärung. Der Gegensatz zum Heidenthum gibt sich auch in חולי עמו ישראל zu erkennen. Dergleichen Ausdrücke sind demnach nicht im Sinne particularistischer Exclusivität zu nehmen; das Judenthum ist universel. Selbstredend darf man sich der Nothwendigkeit nicht verschließen, dergleichen Ausdrücke zu mo-

dificiren; aber man kann auch nicht leugnen, daß in denselben ein Stück jüdischer Geschichte liegt.

Die neunte Eulogie (ברכת השנים) läßt ebenfalls ihren Ursprung auf dem fremdländischen Boden des Exils deutlich erkennen, indem es nicht heißt, על פני הארץ, sondern ע״פ האדמה. Nahrungsnoth gehörte sicherlich ebenfalls zu den Folgen exilischen Drucks, ohne, wie der Talmud (Meg. 17, b), an die Vertheuerung durch Wucherer zu denken.

Die zehnte Eulogie (קבוץ). Bis hierher wird die Noth im Exil geschildert, von jetzt an beginnt die Bitte um Erlösung und Restitution. So „Sammlung und Rückkehr" (10), [1]) Wiedereinsetzung der jüdischen und gerechten Richter (11), Wiederaufbau Jerusalems und des eigenen, davidischen Throns (14. u. 15). In der elften Eulogie liegt der Nachdruck auf der Gerechtigkeit des jüdischen Gerichts im Gegensatz zu der Gewalt des heidnischen, unter welchem man zu leiden hatte. Die Lesart אוהב צדקה ומשפט ist deßhalb die ursprüngliche. Die Variante המלך המשפט, deren Grund und Veranlassung bisher unerklärt geblieben ist, schreibt sich aus der Zeit des wiedereingesetzten Königthums und namentlich eines solchen Königs, welcher die Macht an sich gerissen und ebenfalls Gewalt statt Gerechtigkeit übte, der Mahnung daran aber entgehen wollte. Die talmudische Verweisung dieser Variante auf die עי״ח läßt voraussetzen, daß man sich des historischen Grunds der Entstehung nicht mehr bewußt war. Es kann hierbei sowohl an die Zeit hasmonäischer wie herodianischer Gewaltherrscher gedacht werden.

Die fünfzehnte Eulogie (צמח דוד) war in Palästina nicht üblich; sie ist dem Jerusalemischen Talmud (R. H. 24)

---

1) Die Sammlung und Rückkehr bezog sich nicht blos auf die im babylonischen und im weiten persischen Reiche zerstreut lebenden „Juden"; sondern die Diaspora erstreckte sich schon damals bis in die fernen östlichen und westlichen Gegenden der damals bekannten Welt, und hatte schon mit der Auflösung des israelitischen Zehnstämmereichs ihren Anfang genommen. Es bezog sich somit die Sammlung und Rückkehr auch auf das zerstreut lebende „Israel".

unbekannt, wie sie sich auch in den Kalirischen Piutim von Purim rc. nicht findet. Dafür hat die vierzehnte Eulogie eine andre Lesart אלהי דוד ובונה ירושלים. Wir halten צמח דוד für ursprünglich; hasmonäische oder herodianische Gewaltherrschaft hat wahrscheinlich auch hier eine Streichung und Aenderung geboten, um den Mangel dynastischer Abstammung für den davidischen Thron zu verdecken. Die Aufgabe des **Simeon Hapekuli** im Auftrage Gamaliel's in Jamnia war wahrscheinlich, die alte Ordnung wieder herzustellen. (Meg. 18, a)

Die dreizehnte Eulogie (צדיקים) fällt wohl in das maccabäische Zeitalter, am Schlusse der sopherischen Periode (פליטת סופריהם), in die Zeit, wo die Saducäer die Macht und das Uebergewicht hatten. Die Eulogie scheint hauptsächlich für die Saducäer verfaßt zu sein, denn die ursprüngliche Lesart war wohl צדוקים, und der Schluß nimmt deßhalb auch wieder auf den Hauptinhalt Bezug (משען ומבטח לצדי(ו)קים). Die חסידים sind die *Ἀσιδαῖοι* an I. Macc. 7, 13. Aehnlich verhält es sich auch mit ובכן צדיקים im Gebete für Roschhaschanah; וישרים יעלוז scheint ein Zusatz späterer Zeit zu sein. Bei גרי הצדק hat man entweder daran zu denken, daß mit dem Sieg und der steigenden Macht der Maccabäer viele Bekehrungen vorgekommen sind, ähnlich wie in Persien unter Mordechai; oder es ist ein Zusatz späterer Zeit, veranlaßt durch die Bekehrungen der Adiabenischen Fürstenfamilie (Monobazes, Helena, Isates), Aquila's und Anderer. In dieser Zeit hatten die Saducäer auch ihre Bedeutung und Macht verloren, und man änderte aus diesem Grunde, wie im Gegensatze zu ולמלשינים, das צדוקים in צדיקים. Andere Aenderungen späterer Zeit weist noch der sephardische Sidur nach.

Die zwölfte Eulogie (ולמלשינים) ist durch die Abtrünnigkeit der christlichen Sektirer,[1]) wie durch ihr Delatorenwesen veranlaßt und in Jamnia durch Samuel Hakatan auf Anordnung Gamaliel's verfaßt worden (Ber. 28, b). Die

---

1) Unter זדים sind auch Sektirer verstanden (Talm. Hier. Tur. I, 126).

späte Abfassungszeit verräth sich auch durch die Sprache und den Styl. Dennoch ist unsre Lesart nicht die ursprüngliche. In alten Lesarten ist ausdrücklich von משומדים statt מלשינים die Rede. (Vgl, S. Baer Avod. Isr. a. l.) Die Verfolgungen, welcher dieser Fluch oder eigentlich Stoßseufzer gegen Israel veranlaßt hat, bedingten gar manche Abänderungen. Der ursprüngliche Verfasser selbst scheint es bereut zu haben, daß er sich zur Abfassung einer solchen Eulogie herbeigelassen hat. Die Reue scheint ihn zu dem Ausspruche an Pirk. Ab. 14, 24 getrieben zu haben: בנפל אויבך... Gerade dieses Benehmen Samuel's spricht dafür, daß die Eulogie sich, wie angegeben, auf die Sektirer bezieht; die Saducäer (ברכת הצדוקין) waren macht- und bedeutungslos geworden. Die Eulogie ist nur nach ihnen genannt, weil man in Rücksicht auf apostatische Talmud-Censoren für מינים fast überall צדוקים setzte. Daß die Eulogie einen Protest späterer Zeit gegen die Verurtheilung Jesu durch saducäische Priester und deren Partei enthalten solle — zur Beschwichtigung der bereits beginnenden Verfolgungen, stimmt nicht mit der Zeit ihrer Abfassung, da so früh das Christenthum nicht zur Anerkennung und Macht gelangte, um einen Protest der Art nöthig zu machen.

Die sechszehnte Eulogie (שמע) bildete ursprünglich den Schluß der Tephillah. Die drei letzten Eulogieen (17, 18 u. 19) gehören der Periode des restaurirten Gottesdienstes an. רצה ist ursprünglich eine Bitte um Wohlgefälligkeit des verrichteten Opferdienstes; dafür zeugt die alte Lesart. [1]) Die Beziehungen zur תפלה, wie die Bitte um Wiederherstellung des gestörten Opferdienstes (והשב) sind aus der Maccabäischen Periode, in welcher man auf Gebet allein beschränkt war. Neben רצה für den Opferdienst ward auch gleichzeitig מודים (הודאה) eingeführt — zur Vertretung des ausgesprochenen und selbstbewußten Gedankens im Gebetcultus neben

1) Vgl. Raschi ad Jom. 68, b. Ber. '', b. Lev. Rabb. 7 etc. Die Verschiedenheit der Lesarten und die Mannichfaltigkeit der Abänderungen sprechen dafür, daß man schon früh mit Inhalt und Ausdruck sich nicht befreunden konnte.

dem symbolischen Opfer. Denn הודאה bedeutet hier nicht „Dank", sondern „Bekenntniß" (···מודים „Wir bekennen (uns zu) dir... [1]) Die Bedeutung „Dank" ist erst später hineingelegt worden und mit נודה ausgedrückt, ähnlich wie in der הודאה des Tischgebets. Hier gibt sich auch die betreffende Stelle (נודה) durch die geschilderte Noth (···על חיינו), wie die erwähnten Wunder (נסיך) als Zusatz späterer, wahrscheinlich Maccabäischer Zeit zu erkennen. ועל כלם verräth auch seinen späteren Ursprung sprachlich durch die Häufung der Synonyma. על הנסים ist ebenfalls ein Einschiebsel späterer Zeit. Sabb. 24,a findet noch eine Diskussion über die Nothwendigkeit einer solchen Einschiebung Statt, und Sophr. 20, 8 steht die Lesart noch nicht fest. Die gleichzeitige Abfassung des מודים mit רצה erhellt auch aus Meg. 18 a עבודה והודאה חדא מילתא היא. Ein späterer Hebraismus ist auch das אתה הוא. Die Bedeutsamkeit der הודאה im Cultus geht sowohl aus der principiellen Gleichstellung mit עבודה, als dem ceremoniellen Verneigen des Körpers, gleich השתחואה, hervor. Ja die Bedeutsamkeit der הודאה stand höher als diejenige der עבודה, denn der rituelle Priestersegen wurde jener einverleibt, obgleich er dieser angehört.

Die letzte Eulogie (שים שלום) vertritt den Priestersegen im Gebetgottesdienst, dessen Gedanken = Inhalt auch darin wiedergegeben ist, weil das eigentliche ברכת כהנים dem (עבודה) Opfergottesdienste angehört. Der Talmud nennt übrigens diese Eulogie selbst ברכת כהנים. Das או"א mit יברכך ist erst späterer Zusatz, in dessen Folge auch שלום רב eintrat, welches übrigens dem spharadischen Ritus fremd ist.[2]) Auch ist עושה השלום die ursprüngliche Lesart. [3]) Tosaphot an Ber. 11, b unterscheiden darum mit Recht ש"ש von ב"כ (vergleiche auch Sot. 39, a). Indeß wurde es jedenfalls von den Priestern ge=

1) Aehnlich wie die מודים im עלינו-Gebet; an beiden Stellen ist damit „Kniebeugung" als Zeichen der Huldigung und des Bekenntnisses verbunden.

2) Vgl. Landshuth H. L.

3) ibid.

sprochen; darauf weist die Unterscheidung vom עלינו ועל כל עמך hin. An der Supponirung des ש"ש für כ"כ, welches man nur für Tempel= und Opfercultus bestimmt dachte, erkennt man die ersten Spuren der Entwickelung des Gebetcultus und des Kampfes, welchen dieser zur Erringung seiner Berechtigung und Anerkennung zu bestehen hatte.

Es bleiben uns noch einige Zusätze und Einschaltungen der Tephillah zu besprechen übrig.

Die zweite Eulogie hat bekanntlich die Einschaltung von הזכרת גשמים, deren schon die Mischnah erwähnt (**Ber. 33, a**). Dieselbe hat hier ihren Platz gefunden, weil der Regen ebenfalls als ein Zeichen der göttlichen Allmacht angesehen wurde, und wegen der Aehnlichkeit, welche die Wirkung des Regens durch die Belebung der Pflanzenwelt mit der Auferstehung der Todten hat. (**Ber. 33,a. Tur. I. 114.** vgl. auch **Jes. 26, 19**). Jedoch ist hier mit Rücksicht auf die oben entwickelte Bedeutung von גבורה und תחית המתים ihr Platz nicht. Abgesehen hiervon hat der Regen für uns auch nicht die Bedeutung, daß er als ein besonderes Zeichen der Allmacht Gottes hier erwähnt zu werden brauchte, oder zu bestimmten Zeiten um dessen Wiederkehr aller Orten gebetet werden könnte. Nur für Palästina hat er diese Bedeutung und Wichtigkeit, wo die Fruchtbarkeit des Landes und der Segen des ganzen Jahres von der regelmäßigen Wiederkehr des Regens zur Herbstzeit abhängig ist. Schon Maimonides erwähnt in seinem Mischnah=Commentar (**Taan. 1, 3**), daß an dem einen Orte der Regen Verderben bringend sein kann, während er an anderen Orten sagensreich und erwünscht ist. Also nicht nur für die הזכרה in der zweiten Eulogie, sondern auch für die שאלה in ברכת השנים, insofern auch diese an bestimmte, nicht überall passende Zeiten gebunden erscheint, ist für uns nicht Ort und Veranlassung. Auch schon an **Taan. 14, b** geschieht der Frage Erwähnung, ob nicht die Bitte um Regen an verschiedenen Orten auch zu verschiedenen Zeiten Statt finden könne. Dieselbe wird von Einigen in unserm Sinne beantwortet, obgleich die Endentscheidung dahin aus=

fällt, daß für solche Gebete der Einzelnen nur im שומע תפלה Platz sei, die Bitte in ברכת השנים aber, auf das allgemeine Bedürfniß bezüglich, an die für Palästina bestimmte und zweckmäßige Zeit geknüpft sei. Diese Bedeutung aber kann, wie gesagt, Palästina und seine von topographischen Verhältnissen bedingte Regenzeit für uns nicht mehr haben. Unser Gebrauch, die Bitte um Regen von dem 60sten Tage nach den herbstlichen Aequinoctien an einzuschalten, ist überhaupt nicht einmal von dem topographischen Bedürfniß Palästina's sondern Babylon's abhängig gemacht, und zwar von den Zeiten des Exils her. Demnach liegt hierin schon eine Abweichung von der ursprünglichen Sitte und eine Rechtfertigung des von uns ausgesprochenen Princips. Unsrer Meinung nach bleibe in ברכת השנים die שאלה eine beständige, die Verschiedenheit der Orts- und Zeitverhältnisse findet schon in dem Zusatz לברכה ihre nähere Erklärung und Bestimmung. Die Bitte ist allgemein genug gefaßt, um für alle Länder und Zeiten zu passen. Besondere Bittgebete um Regen mögen an anderen Orten ihren Platz finden. Jedoch würde dies auch in der 9. Eulogie ebenso statthaft sein, wie in der 8. die Einschaltung eines Bittgebets für einzelne Kranke zugestanden wird. Auch hat dieser Vorschlag den Gebrauch der Portugiesen für sich (**Tur** u. **Kar.** 114).

Die dritte Eulogie (קדושה) hatte, wie oben erwähnt, ursprünglich die einfache Gestalt von אתה קדוש in תפלת יחיד. In der Reihe der drei ersten Eulogieen erwähnt ihrer **Mischn. Rosch. H.** 4, 5. Die gemeinschaftliche קדושה in תפלת צבור wird von der Mischnah und Gemara nicht angeführt. Zuerst thut ihrer **Tosepht. ad Ber.** 1 Erwähnung (vgl. auch **Tos. ad Ber.** 21, b. **Tur.** 1, 281). Sie wird als ein Gebrauch der beiden Schulen in Sora und Nehardea angeführt, die unter Rab und Samuel blühten, auf welche auch andere liturgische Gebete und Einrichtungen zurückgeführt werden. Auch selbst hierfür gibt es eine einfachere Form, wie sie im portugiesischen Sidur und in der Liturgie für den Wochengottesdienst beibehalten ist — ohne Erinnerung an die

Rückkehr nach Zion und die Bitte darum, wie sie sich in der קדושה für Sabbat finden.[1]) Sie enthält blos das nackte biblische Fundament, auf welches das Gebäude der erweiterten **Keduscha** errichtet ist.

Aus der Verschiedenheit und dem Wechsel der Formeln (קדושה יוצר, שחרית und מוסף; vgl. auch den portugiesischen Sidur und die הבדלות an den sogenannten ימים נוראים) erkennt man wohl die spätere Entstehungszeit dieser Zusätze, worin nichts, als das biblische Fundament ursprünglich und stereotyp ist. Auch **Assem. Cod. liturg. Tom IV. p. 153** erwähnt einer entsprechenden Formel für den christlichen Cultus.

Den Schluß der mittleren Eulogieen bildete die 16te: שומע תפלה. Sie ist allgemeinen Inhalts und dazu bestimmt, Einschaltungen für alle Privatwünsche aufzunehmen, welche in den früheren Eulogieen keinen Platz gefunden (**Avod. Sar.** 8, a). Als eine solche ständige Einschaltung ist das עננו-Gebet für die Fasttage anzusehen; jedoch nur für das Privatgebet, im öffentlichen Gebete reiht sich dasselbe als eine besondere Eulogie der siebenten an (**Taan.** 13, b). Schon hieraus, wie aus dem Inhalt ist zu schließen, daß es auf die Zeiten allgemeinen Unglücks, politischer und kirchlicher Verfolgung, oder auch großer Leiden Einzelner anwendbar ist, in Bezug auf welche die Fasttage angeordnet sind oder von Einzelnen übernommen werden. Der Talmud kennt unsre Formel עננו nicht; ihrer erwähnt Raschi **ad Taan.** 11, b. Die Reimpoesie läßt auf eine spätere Abfassungszeit schließen. Eines Gebetes für ט"ב erwähnt **T. Hier. Taan.** 2, 2, jedoch in andrer Fassung, als das unsrige und sephardische. Auch diese Abweichungen sprechen für eine späte Abfassungszeit. Das talmudische Gebet beginnt mit רחם; das unsrige ist ausschließlich für den Minchah-Gottesdienst bestimmt und beginnt deshalb mit נחם, indem das Gemüth zu dieser Tageszeit schon dem Troste zugänglich gedacht wurde.

---

1) Die deutsche Formel der **Keduscha** (נקדש ...) findet sich bei Ascher (R. G. A. 4, 19). — ציון in der dritten Strophe (ימלך ...) erklärt schon die Pesikta als hier gleichbedeutend mit ישראל.

Des מודים דרבנן geschieht Sot. 40, a Erwähnung, welches sich eng an die früheren Zeitverhältnisse anlehnt. Es scheint ursprünglich nur aus den Worten: מודים אנחנו לך bestanden zu haben, welche die Gemeinde zugleich mit dem Vorbeter sprach, um sich an dem Hauptheil der Tephillah, der die עבודה vertretenden הודאה thätig zu betheiligen.[1] Durch Zusätze verschiedener Rabbinen ist es bis zur jetzigen Ausdehnung angewachsen. (Sot. l. c.). Daher auch die Benennung: מודים דרבנן (Bet. Jos. ad. Tur I, 127). Hieraus erklärt sich auch die Weglassung von הזכרת השם am Ende gegen T. H. (vgl. unten not. 1), da מודים דרבנן nicht die Geltung einer besonderen Eulogie hat. Das ברוך ··· ההודאות erwähnt überhaupt nur T. Hier. Ber. 1, 7, nicht der babyl. Talmud.

Von der Nothwendigkeit der Einschaltungen für Rosch Chodesch, Chanuka und Purim spricht zwar der Talmud (Sabb. 24, a), jedoch ohne der Gebete יעלה ויבא und על הנסים Erwähnung zu thun. Raschi, Tosaphot z. St. und Sophr. 19, 11, u. 20, 8 erwähnen schon dieser Gebete, indeß scheint nach letzterer Stelle eine kürzere Formel im Gebrauch gewesen zu sein, (vgl. auch Tur und Bet Jos. I, 683 und 693). Die Zusätze für ע״ת, nämlich זכרנו ꝛc. sind im Talmud nicht erwähnt, sondern erst in den nachtalmudischen Werken Hal. ged. 6, 2 u. Sophr. 19. Dieselben werden sogar vielfach beanstandet und waren nach Maim. Teph. 2, 19 nicht allgemein üblich.

Der Anfangsvers ה׳ שפתי, aus Ps. 17 gewählt, wird Ber. 4, b erwähnt.

An Sabbat- und Festtagen unterliegt die Tephillah der Abänderung, daß für die verschiedenen mittleren Eulogieen nur eine der Bedeutung des Tages angemessene eintritt (Ber. 29, a, Bez 17, a). In den Sabbat-Eulogieen für Abend und Morgen wird die Einsetzung und Bedeutung dieses Tages biblisch auf die Schöpfung (אתה קדשת) und den Decalog (ישמח משה)

---

1) כדי שלא יראו ככופרים T. H. Ber. Tos. ad Ber. 21, b.

zurückgeführt, [1]) in den betreffenden Eulogieen der Fest=tage werden diese durch die göttliche Erwählung Israels, d. h. die welthistorische und religiöse Bestimmung dieses Volks be=gründet (אתה בחרתנו). An eine nationale Beziehung dieser Erwählung darf hier durchaus nicht gedacht, sondern allein die religiöse Bedeutung derselben in der auf sie gegründeten Ein=setzung des Festtages gefunden werden. Daran reiht sich ein passendes Weihe= und Heiligungsgebet, je nach der Verschieden=heit der Tage אלהינו oder והשיאנו, das auch der Talmud schon kennt.

Die drei ersten und letzten Eulogieen sind überall con=stant, nur an ראש השנה und den folgenden Bußtagen haben die drei ersten und zwei letzten auf die Bedeutung der Tage bezügliche Erweiterungen erhalten, welche die Gnade und Barmherzigkeit Gottes anrufen und aufs neue und wiederholt die Abhängigkeit des Menschen von der Herrschaft und Wal=tung Gottes auf Erden bekennen, laut ihn als König aus=rufend. Jedoch sind dies alles Zusätze späterer Zeit und als Anordnungen der Gaonen bekannt (Tur 1, 582). Nur der Abänderung des האל קדוש in — המלך in der dritten und מלך—במשפט in מלך המשפט in der 11ten Eulogie der ש״ע geschieht an Ber. 12, b Erwähnung (vgl. oben z. St.). In der dritten Eulogie scheint diese Abänderung einen andern Grund zu haben und mit der Festidee zusammenzuhängen. Talm. Hier. Rosch. H. 4, 6 hat einen andern Schluß

1) ולא נתתו im Sabbatgebete steht in seinen Lesarten nicht fest und bietet der Varianten mehrere. Die sephardische Lesart hat den Gegensatz zu den Nichtisraeliten nicht, obgleich die Sabbatidee eine speci=fisch jüdische ist und auch schon Talmud (Synh. 58, b) und Midrasch (Schmoth R. 25) diese als eine solche im Gegensatz zu Nichtjuden her=vorheben. Die vorliegende Form scheint daher wohl der spätern Zeit anzugehören, als Israel durch Druck und Glaubenszwang sich die Vor=züge seiner Religion im Gegensatz zu den Andersgläubigen vorzuhalten für gut und nöthig fand. Dadurch erklärt sich auch die besondre Her=vorhebung גויי הארצות (Andersgläubige) ע״ם (Bilderanbeter) und ערלים (Unbeschnittene) oder רשעים (Feinde). ערלים scheint ursprüngliche Lesart zu sein.

(אדיר המלוכה). In den Zusätzen der dritten Eulogie (ובכן) finden wir wieder die nationalen Beziehungen,[1]) welche von den Ausdrücken „לארצך", „לעירך" und der „davidischen" Abkunft des Messias nicht zu trennen sind; jedoch finden sich auch universelle Anschauungen des Messianismus. Diese Verschiedenheit und Mischung der Anschauungen spricht eher für eine frühe, als späte Abfassung, wenn auch der Talmud diese Zusätze nicht kennt.

III. Der Priestersegen (ברכת כהנים).

Der ganze Act des Priestersegens bedarf einer Umformung. Schon daß der Beruf hierzu eine ausschließlich an die aharonidische Abstammung geknüpfte Verpflichtung ist, wird kaum noch gerechtfertigt werden können. Der Segen war ein Tempeldienst, wie der ganze Opfercultus, und dieser nach mosaischer Bestimmung ausschließlich dem Stamme Aharon übertragen. Mit dem Tempel- und Opferdienst, wie der ganzen mosaischen Staats- und Cultusverfassung ist aber auch die Ausnahmestellung des Stammes Aharon gefallen. Selbst in Rücksicht auf die messianische Hoffnung, diese Zustände dereinst wieder hergestellt zu sehen, dürfte jene Ansicht und Einrichtung nicht zu vertheidigen sein. Die Begründung dieser Verpflichtung (Sot. 38, b. Bet Jos. ad Tur I, 128) ist zudem eine blos rabbinische und keine ausdrücklich in der Bibel ausgesprochene. In dem Bewußtsein hiervon scheint auch der Gebrauch seinen Grund und seine Entstehung zu haben, die Priester zum Segnen ausdrücklich aufzufordern (Sot. 38, a. Raschi das.). Auch scheint es gar nicht so fremdartig gewesen zu sein, Nichtaharoniden an dem Priestersegen sich betheiligen zu sehen (Sabb. 118, b). Nicht minder ist die Unfähigkeit der Aharoniden

1) Der Inhalt dieser Stücke ist messianisch; es sind jedoch auch darin die Zustände der Vorzeit gezeichnet: למלשינים bezieht sich auf die politischen und religiösen Parteiungen; ממהרה auf den Verfall der Religion; לארצך, לעירך, לדוד, ישי לבן auf die Fremdherrschaft; צדיקים auf d

für diesen wichtigen cultuellen Beruf, welche im Allgemeinen in unsrer Zeit vorausgesetzt werden muß, in dieser Angelegenheit von bedeutendem Gewichte, zumal derselben schon in frührer Zeit so große Berücksichtigung zu Theil wurde (Meg. 24, b).

Auch die störende und lästige Sitte, barfüßig den Priestersegen zu sprechen, erheischt Abstellung. Sie findet nur ihre Erklärung in der Gewohnheit der Alten, Sandalen zu tragen und hat angeblich ihren Grund in Befürchtungen (Lösung der Riemen an den Sandalen), die uns fern liegen (Sot, 40, a. Rosh. H. 31, b). Auch sprechen der Abschaffung dieser Sitte schon viele Autoritäten das Wort (vgl. Bet Jos. ad Tur I, 128), und R. Moscheh Isserles weiß bereits von einzelnen Gemeinden damaliger Zeit, die uns hierin mit ihrem Beispiele vorangegangen sind (Dark. Mosch.).

Ebenso verhält es sich mit der Sitte des Händewaschens. Der Talmud (Sot. 39, a) sucht hierfür eine biblische Begründung; die gegebene ist ungenügend: Anlehnung an den der Sache fern stehenden Vers 2 im Ps. 134, aber nicht Zurückführung auf eine mosaische Anordnung. Die Sitte steht wohl im Zusammenhange mit den orientalisch-mosaischen Waschungs- und Reinigungsvorschriften überhaupt und den bezüglichen Tempelvorschriften insbesondere. Jedoch sind auch diese wiederum zu eng mit der ganzen Symbolik des mosaischen Cultus verbunden, als daß sie getrennt für sich von Bedeutung sein könnten. Auch sind wir den diesen Vorschriften zu Grunde gelegten Ideen, mehr aber noch den kabbalistischen, dämonologischen Nebenbeziehungen zu entfremdet, als daß der Beibehaltung jener Sitte noch länger das Wort geredet werden könnte. Auch ist die Wiederholung der Waschung unmittelbar vor dem betreffenden

Saducäer, חסידים auf die Asidäer in I Macc. 7, 13 (vgl. oben S. 63) Alles dies weist auf vor-maccabäische, seleucidische Zustände hin. Dieser Periode scheinen die vorliegenden Gebetstücke anzugehören. כל הרוצים ꝛc. scheint auf die für den Hellenismus Propaganda machenden und das Judenthum bedrängenden Seleuciden Bezug zu haben; זדון ממשלת, עולתם, רשעה auf die damalige Gewaltherrschaft, — im Gegensatz dazu steht, אין מלוה מבלעדיך und ··· ומגבה. Alle anderen Erklärungen (Kolbo, Abudirahim, Kusri 2, 44 ꝛc.) sind gesucht.

Dienste keine nach allen Autoritäten feststehende Vorschrift. (**Bet Jos.** l. c.). Mit Recht wird darauf aufmerksam gemacht, daß selbst für die Priester es nicht Vorschrift war, vor jedem Dienste sich aufs neue zu waschen, sondern die einmalige Waschung vor dem Eintritt in den Tempel für den ganzen Tag- und Nachtgottesdienst hinreichte. Des Gebrauchs, bei der Waschung sich der Unterstützung der Leviten zu bedienen, geschieht in **Sohar** (Num. 6, 24) Erwähnung. Er hat in dem levitischen und aharonidischen Stammesverhältniß der mosaischen Staats- und Cultusverfassung seinen Grund.

Das Erheben der Hände in segnender Form ist bereits Vorschrift der Mischnah (Sot. 38, a). Die dabei übliche Formirung der Finger aber ist eine kabbalistische Laune, nach Anderen ein mnemonisches Zeichen für die Priester (Soh. ad loc.). Auch wird derselben weder im Talmud, noch von Maimonides erwähnt.

Der Gebrauch, die Worte der Segenssprüche von einem Nichtaharoniden einzeln vorsprechen zu lassen, welche die segnenden Priester wiederholen. (**Maim. H. Teph.** 14, 3), findet keine Begründung im Talmud. Die dafür angeführte Stelle Sot. 39, b unterliegt einer andern Deutung (vgl. Raschi das.). Nur die Befürchtung, daß die Priester wegen ihrer persönlichen Unfähigkeit oder der Ausdehnung des Gesangs die Reihenfolge der Segenssprüche oder der einzelnen Worte in denselben irrthümlich verwechseln möchten, scheint jenen Gebrauch, wie auch noch andere ähnliche Vorsichtsmaßregeln hervorgerufen zu haben.

Dahin gehört auch der störende Gebrauch der Priester und des Volkes, sich während der heiligen Handlung in ein טלית zu hüllen, damit sich die gegenseitigen Blicke nicht begegnen. Eine ähnliche Vorschrift besteht als Sitte der Alten für jeden Betenden, um die störende irdische Umgebung vor dessen Blicken zu verbergen. Ursprünglich scheint jener Gebrauch durch die Rücksicht auf den von den Priestern gesprochenen heiligen Namen Gottes (**Chag.** 16, a), und den Glauben an dessen der Handlung beiwohnende Heiligkeit (Sot. 40 a), ja die auf

den Priestern während der Handlung ruhende Allgegenwart Gottes (vgl. Raschi ad Mischn. Sot. 39, a) veranlaßt worden zu sein.

Wir glauben auch an die heiligen Handlungen, wie dem Priestersegen, assistirende Allgegenwart Gottes, ja sie ist an der betreffenden Stelle Num. 6, 26 ausdrücklich ausgesprochen, und es ist gut, dies scharf hervorzuheben, um den Gedanken an eine unmittelbar wirkende Segenskraft der Priester nicht aufkommen zu lassen (Maim. l. c. 15, 7). Jedoch ist diese Allgegenwart Gottes nur geistig und ideell aufzufassen, und jeder kabbalistische Einfluß, welcher dem Materialismus Vorschub leistet, zu entfernen.

Auch jene oben erwähnte Rücksicht auf den störenden Einfluß, welchen das Begegnen der Blicke auf Priester und Volk üben könnte, vermögen wir zur Begründung dieses Gebrauchs nicht anzuerkennen. [1]) Eine passende Stellung mit zur Erde gesenktem Blicke zur Erweckung der Demuth und Andacht ist erforderlich, unerläßlich, aber darüber hinaus dürfen die betreffenden Vorschriften nicht gehen.

Die Eulogieen für die segnenden Priester, wie das Gebet יהי רצון im Anfang und רבון am Schluß der Handlung findet sich Sot. 39, a. Die Schlußworte des zuletzt angeführten Gebetes sind für unsre Zeit unpassend, da sie auf die Zeit Bezug haben, wo Israel im Besitz des heiligen Landes war.

Die Einleitungsworte אלהינו ואלהי אבותנו stammen aus den Zeiten der Gaonen. Abudirahim erwähnt ihrer im Namen des Saadia. Amram erwähnt ihrer nicht.

Der Gebrauch, die Segenssprüche der Priester vom Volke mit entsprechenden Bibelversen begleiten zu lassen, gründet sich auf Sot. 39, b, Jedoch scheint die Sitte des Talmuds nicht die unsrige gewesen zu sein, da dort andere Verse erwähnt werden, die nur beim Beginn der Handlung, nicht zur correspondirenden Begleitung der einzelnen Worte gesprochen wurden,

---

1) T. H. Meg. III. Tos. ad Chag. 16, a. — Bet Jos. l. c. führt den Gebrauch, das Gesicht in ein טלית zu hüllen, als eine besondere Sitte der ägyptischen Juden an.

— ein Gebrauch, der von einigen Casuisten mit Recht mißbilligt wird (**Bet Jos. l. c. Mos. Jss. in Dark. Mosch.**).

Des Gebetes אדיר am Schlusse der Handlung geschieht an **Ber. 55, b** Erwähnung.

Der Gebrauch endlich, das Gebet רבונו zur günstigen Wendung der Träume hier einzulegen, findet durch **Ber. 55 b** seine Erklärung, aber wegen des Widerspruchs mit geläuterten Religionsideen nicht seine Rechtfertigung.

IV. Tachanunim (תחנונים).

Den Eulogieen der Tephillah reihen sich die תחנונים an, die eigentlichen Gebete, welche im Innern des Menschen ihren Ursprung haben und zur geistigen Erbauung desselben dienen. Sie haben in dem Verhältniß des Menschen zu seinem Schöpfer, — des Kindes zu seinem himmlischen Vater den Grund ihrer Entstehung, während das Bekenntnißgebet **Sch'ma** und die Eulogieen der **Tephillah** mehr das Verhältniß Israels zu seinem Gott, — des Volkes zu seinem himmlischen Könige erfassen und darstellen. Sie sind daher auch mehr der Willkür überlassen und ihre Vermehrung ist dem innern Bedürfniß des Menschen anheim gegeben. Jedoch sind einige stereotyp geworden. Das gewöhnlichste ist das Gebet אלהי נצור an **Ber. 17, a**, wo von verschiedenen Rabbinen solcher Gebete verschiedene als üblich angegeben werden. Ebenso ist die Recitirung des Schlußverses von Ps. 19 nach **Ber. 9, b** zur Vorschrift geworden wegen der äußern Aehnlichkeit der 18 Eulogieen mit den vorhergehenden 18 Psalmen. Außerdem hat אלהי נצור hagadische Vermehrungen erhalten (**Rokeach § 323 Bet Jos. ad Tur I, 122**). Das Gebet um baldige Aufbauung des Tempels und Wiederherstellung der Opfer ist ein noch späterer Zusatz (**R. Mos. Jss. in Dark. Mosch.**). Auch die Gebete für Fasttage (רבון) nach talmudischem Vorgange gehören hierher (**Ber. 17 a**). Auch für diese Gebete liegen abweichende Fassungen vor (**Rokeach § 211.** Abudir. zum 9 Aw. **Tur I. 565**)

Zu diesen stereotypen תחנונים gehört ferner auch das Sündenbekenntniß (ודוי) am יום כפור. Als wesentlich wird dabei nur der Anfang אבל אנחנו חטאנו angegeben, jedoch ist das Sündenbekenntniß zu einer förmlichen Liturgie durch die Aufnahme der bei solcher Gelegenheit von einzelnen Rabbinen gesprochenenen Privatgebete angewachsen, welche uns Jom. 87 b. Talm. Hier. Jom. Ende. Ber. l. c. aufbewahrt sind. Das nach der Reihenfolge des Alphabets detaillirte Sündenbekenntniß אשמנו und על חטא kennt schon R. Amram und entstammt der Zeit der Gaonen. Jedoch haben die Portugiesen diese Gebetstücke nicht in gleicher Ausdehnung, wenn auch immer noch ausführlich genug. Maimonides kennt nur ein einziges ע"ח. Von vielen rabbinischen Autoritäten wird es getadelt, ein detaillirtes Sündenbekenntniß öffentlich zu sprechen; ein solches gehört vielmehr der Privatandacht an. Diese Stücke verrathen durch die Form ihre Jugend. Dagegen scheint על חטאים der Zeit des Opfercultus näher zu stehen und aus der frischen Erinnerung hervorgegangen zu sein.

Als תחנון in specie [1]) gilt Ps. 6 oder ein anderer Klagepsalm, wie Sohar (Par. Bamidbar) dazu Ps. 25 vorschlägt, welcher sich auch im portugiesischen Sidur statt des unsrigen findet. Gebräuchlich war es, solche תחנונים mit zur Erde gebeugtem Gesichte (נפילת אפים) zu beten, was ohne triftige Gründe (s. Meg. 22, b) außer Anwendung gekommen ist. Ueblich ist nur das Neigen auf die Seite geblieben, in welcher Weise später die Gebete gesprochen worden zu sein scheinen, wovon מצלי die Bedeutung „beten" erhalten hat. Die Wahl solcher Klagepsalme scheint in den fanatischen Verfolgungen früherer Zeiten ihren Grund zu haben, wo auch andere Gebete wie ה' אלהי ישראל [2]) שמר ישראל, [3]) selbst

1) Vgl. Bet Jos. ad Tur I, 131, ebenso Karo I, 122, darüber, daß תחנון zur Tephillah gehört. Auch folgt dies aus dem Umstande, daß das jede Gebetabtheilung schließende קדיש erst nach תחנון vorgeschrieben ist.

2) 3) Diese beiden Piutim verrathen durch Inhalt und Form ihren spätern Ursprung aus der Zeit der Verfolgung. Sie scheinen

והוא רחום [1]) und ואנחנו לא נדע mit der verzweiflungsvollen Deutung von Tur I, 131 (vgl. auch das. 134) ihre Entstehung gefunden haben mögen. Es werden Tur l. c. noch andere Gebete angegeben, auch finden sich deren noch im portugiesischen Sidur; aber von allen fast gilt die Bemerkung, daß sie eines Theils Gottlob immer mehr und allgemeiner entschwindenden Zeiten angehören, andern Theils in solcher Masse sich nicht für die öffentliche Andacht eignen.

Endlich gehört auch noch das אבינו מלכנו=Gebet hierher (vgl. Bet Jos. ad Tur I, 584), welches in seinem Anfang einen talmudischen Ursprung (Taan. 25, b) und für die Bußtage zweckmäßige Zusätze erhalten hat. Jedoch scheinen spätere Vermehrungen es bis zur jetzigen, nicht überall mehr seinem ursprünglichen Zwecke entsprechenden Ausdehnung gebracht zu haben. Einzelne Zusätze verdienen entschiedene Verwerfung. Ueberhaupt möchten wir für dieses Gebet eine zusammenhängende Fassung vorschlagen, mit אבינו מלכנו beginnend, da auf diese Worte der Hauptnachdruck gelegt erscheint, zwar mit Benutzung der darin niedergelegten Ideen, aber ohne so oftmalige Wiederholung der Anfangsworte.

Aus dem אלהי נצור=Gebet haben wir noch nachträglich auf die Sitte aufmerksam zu machen, beim Schlusse desselben 3 Schritte zurückzugehen, wie auf die Verbeugungen nach vorne und zu den Seiten. Diese, wie die Verbeugungen am Anfang der Tephillah, bei einzelnen Eulogieen und bei מודים, gehen aus der anthropomorphistischen Auffassung hervor, welche man mit der Gottheit verbindet, wie aus der Sitte, in welcher man im Orient den Großen begegnet. Es sei indeß be-

---

Stücke aus größeren Dichtungen zu sein, deren sich die verschiedenen Gemeinden verschiedene ausgewählt haben. Die Verfasser sind unbekannt. Das Akrostichon מקיים im erstern Stück ist nicht gesichert.

1) Dieses Stück scheint für die Fasten bestimmt und ist eine Zusammenstellung passender Bibelstellen. Midr. Schoch. T. zu Ps. 22 u. and. Stellen scheint dieses Gebet zu kennen. Jarchi (Hamanhig ed. Berl. 19) u. Andere erzählen eine unhistorische Veranlassung zu diesem Gebete. Auch Abudirahim nennt dieses Gebet.

merkt, daß sowohl anthropomorphistische Anschauungen wie Sitten des Orients für unsere cultuellen Einrichtungen nicht unmittelbar maßgebend sein dürfen. Wir finden eine ruhige, in sich gekehrte Stellung beim Gebete für nothwendig, aber auch für hinreichend. Mehr scheint uns Ber. 10 b mit der Vorschrift für die Stellung der Füße auch nicht angedeutet worden zu sein. Die angelologischen Beziehungen, welche hierin gesucht werden, finden nicht einmal bei Allen Anerkennung (vgl. Bet Jos. ad Tur I, 95).

Ein andrer Punkt rücksichtlich der Tephillah, welcher noch Besprechung verdient, ist die Wiederholung derselben.[1]) Ursprünglich ist diese Sitte aus dem Umstande hervorgegangen, daß in früherer Zeit nicht Alle im Besitz von geschriebenen Exemplaren waren. Ja es wird aus einigen Stellen der Alten deutlich, daß selbst nicht immer die Vorbeter im Besitze solcher sich befanden. Darauf geht die Vorschrift, erst die Tephillah im Kopfe zu ordnen (לסדר תפלתו). Darauf beziehen sich auch die Erinnerungszeichen, welche Meg. 17 für die Reihenfolge der Eulogieen gegeben sind. Daraus auch erklären sich die mannichfachen Vorschriften rücksichtlich der Irrthümer, welche seitens der Vorbeter vorkommen können. Haben sich hierin die früheren Zustände der Art geändert, daß in Rücksicht hierauf keine Wiederholung der Tephillah nöthig ist: so spricht doch eines Theils der Umstand, daß Unfähigkeit bei Allen nicht geschwunden,[2]) ferner, daß der Inhalt der Tephillah sich nicht zum Stillgebet eignet,[3]) und drittens, daß

---

1) Ueber die Wiederholung der Tephillah am Vorabende des Sabbat vgl. weiter unten.

2) Rosch. H. 34, b: למה שליח צבור יורד לפני תיבה אמרו לו (לרבן גמליאל) כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי.

3) Der Grund, aus welchem Sot. 32 b das leise Beten für die Tephillah angeordnet wird: „um die Betenden nicht öffentlich zu beschämen, wenn sie laut ihre Sünden bekennen oder ihre Noth klagen", kann dem Inhalt der Tephillah gemäß nicht allein maßgebend für sie als Stillgebet sein. Außerdem ist das leise Einschalten solcher Privatgebete der Einzelnen durch den lauten Vortrag der Tephillah seitens des Vorbeters nicht unmöglich gemacht.

in der bisherigen Weise eine zu große Pause das öffentliche Gebet unterbricht, für den lauten Vortrag der Tephillah. Es ist alsdann Niemanden benommen, leise mitzubeten, wie auch die Betheiligung der Gemeinde schon durch ברוך הוא וברוך שמו, durch אמן, קדושה und מודים דרבנן bewirkt wird. Auch das interessante R. G. A. Maimonides (Geiger Mel. Chofn. 73), welches ebenfalls die Tephillah als nicht zum Stillgebete bestimmt, und das Stillgebet als aus Nebenumständen hervorgegangen erklärt, entscheidet sich ebenfalls gegen die Wiederholung, selbst für Mussaph des Rosch Haschanah.

In Obigem haben wir gleichsam den Körper der Tephillah anatomisch auseinandergelegt und dessen Entstehung und Entwickelung historisch verfolgt. Die Tephillah, welche als Gebet der Erguß des Herzens sein soll, welche aus den allgemeinen und persönlichen Zuständen und Verhältnissen herausgewachsen und in dieser Weise innerlich und äußerlich wahr sein muß, war es früher, ist es aber jetzt nicht mehr. Die Verhältnisse sind andere geworden, weder die Klagen noch die Wünsche von ehemals sind heute noch alle berechtigt, politische und religiöse Einrichtungen der Vorzeit bestehen nicht mehr, andere sind an die Stelle getreten, und mit den Einrichtungen haben auch die Anschauungen gewechselt. Dieser Wechsel ist freilich nicht von heute, er war auch in früheren Zeiten schon vorhanden; aber diese Zeiten haben auch keine Scheu gehabt, diesen Veränderungen im Gebete Rechnung zu tragen. Dies gibt uns nicht blos ein gleiches Recht, sondern legt uns die gleiche Pflicht auf. Nicht einmal die stereotypen drei ersten und letzten Eulogieen haben sich in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten. Wo wir daher Grund zu Abänderungen, selbst in diesen, haben, — und wir haben Grund dazu, — sind diese berechtigt.[1]) Für die mittleren Eulogieen ist an den Wochen=

---

1) עבודה wird als „Gottesdienst" aufzufassen sein, welcher sowohl durch fromme Handlungen, wie Gebete zum Ausdruck gebracht werden kann. — „Jerusalem und das heilige Land" sind, fern von allen politischen und nationalen Beziehungen, sinnbildliche Bezeichnungen für solch=

tagen, ähnlich wie an Sabbat- und Festtagen, die Zusammenfassung aller zum Ausdruck zu bringenden Ideen in Eine Eulogie vorzuschlagen, wie ja auch schon in talmudischen Zeiten eine solche üblich war (הבינני). Die ganze Tephillah ist übrigens allgemein zu halten und gibt für Privatgebete keinen Raum. Die bezüglichen Einschaltungen der früheren Zeit in רפאנו &c. beweisen, daß das Bewußtsein von der eigentlichen Grundbedeutung abhanden gekommen war. Für Privatgebete und stille Andacht sind die תחנונים schon früher eingeführt gewesen. Während die ganze Tephillah als öffentliches und gemeinsames Gebet laut und hebräisch vorzutragen sein wird, sind die Tachanunim als Privatgebete in stiller Andacht und in verständlicher Muttersprache, den verschiedenen persönlichen Bedürfnissen und momentanen Stimmungen angepaßt, anzuschließen.

V. Die einleitenden Psalme (פסוקי דזמרא).

Der Grundsatz, welchen wir bei der Tephillah geltend gemacht sahen, das Gebet mit Ruhm- und Danksprüchen einzuleiten, ist auch bei dem Gottesdienst im Allgemeinen in Anwendung gebracht und denselben mit auserlesenen Psalmen oder Psalmversen einzuleiten bestimmt worden (**Ber. 32, a. Sabb. 118, b, Avod. S. 7, b. Sophr. 18, 1**). Es waren hierfür die Psalme üblich, welche von den Leviten täglich im Tempel gesungen wurden, deren Verzeichniß uns die Mischnah (**Tamid** Ende und **Sophr. l. c.**) aufbewahrt hat. Jedoch sind die dort verzeichneten Psalme als Einleitungsgesänge außer dem für Sabbat üblichen nicht im Gebrauch geblieben, und an der angeführten Stelle des Tractats Sophrim geschieht auch schon der in unserm Sidur aufgeführten Stücke יהי כבוד, ה׳ מלך, שירו לה (Chr. 16, 23) und des הודו לה (das. v. 8 und Ps. 105) Erwähnung.

Trotz der Zusammenhörigkeit dieser Psalme &c. mit der

Orte und Länder, wo die wahren religiösen Ideen zur allgemeinen Anerkennung und Geltung gebracht sein werden.

nachfolgenden Liturgie, zu welcher diese Stücke die Einleitung bilden sollen, machen sie doch wiederum ein Ganzes für sich aus mit einer einleitenden und abschließenden Eulogie (ברוך שאמר und ישתבח Ascher ad Ber. V. Jos. ad Ber. 46, a. Alfezi ad Ber. 32, a). Ja es folgt sogar das ק״ש-Gebet darauf, wovon weiter unten (S. 96). [1]) ברוך שאמר wird schon unter vielen Anderen auch bei Abuhab (Men. Ham. 93) aus היכלות, und zwar vollständig, angeführt und auch Jechieli (Aruch s. v. חפל, 3) [2]) bestätigt es als eine, bereits den Gaonen bekannte, פסוקי דזמרה beginnende Eulogie. Der Schluß von ישתבח wird Ber. 59 b angeführt, wie auch andere Stücke aus נשמת, dessen bereits Pes. 118, a Erwähnung geschieht, als ursprünglich für das Tischgebet der Pesachabende bestimmt. ישתבח mit seiner Schlußeulogie scheint daher ursprünglich zu נשמת gehört zu haben, da Letzteres auch als ברכת השיר erwähnt wird. [3]) Auch wird die Einfügung des ישתבח in das Morgengebet ausdrücklich als eine Anordnung späterer Zeit angeführt, obgleich Andere (Bet Jos. Hag Maim.) eine zweifelhafte Stelle aus T. Hier. für eine Anordnung früherer Zeit anführen. Die Anordnung von Eulogieen vor und nach den פ׳ דזמ״א ist nicht talmudisch, sondern nur die Anordnung der letzteren selbst (Sabb. 118, b). Nach Analogie des festtäglichen הלל hat man auch für das alltägliche entsprechende Eulogieen später hinzugefügt.

Abuhab (Men. Ham. l. c.) gibt die Anzahl der Wörter in ברוך שאמר auf 87 an, woraus hervorgeht, daß die Lesart des deutschen Sidur die richtige und ursprüngliche ist, da sie damit übereinstimmt, die Zusätze des portugiesischen Sidur aber einer spätren Zeit angehören. [4]) Die Stellung des

---

1) תנ״י führt dasselbe ausdrücklich als nothwendigen Schluß der Abtheilung פ׳ דזמרה an, da der Betende vielleicht gehindert sei, sofort die zweite Abtheilung ק״ש folgen zu lassen. Nach unsrer Gewohnheit wird dadurch an dieser Stelle Kadisch gewiß entbehrlich.

2) Vgl. andere Stellen bei Zunz l. l. p. 378, e.

3) מכון עד מרום וקדשים וגו׳ wird im Buch Jesira (1, 5) angeführt. Auch die Mechilta erwähnt des ישתבח (vgl. Tur I, 51).

4) Das ב״ש ist nach biblischen und talmudischen Gedanken- und

ב׳ שא׳ im portugiesischen Sidur ist ebenfalls eine abweichende (vor יהי כבוד, מזמור להודה, אשרי und die darauf folgenden Ps. 146 bis zu Ende, während הודו, die ausgewählten Psalmverse und andere Psalme vorausgehen). Nach dem deutschen Sidur ist Alles von den beiden Eulogieen eingeschlossen.

הודו׃[1]) hat früher eine andre Stelle in der Reihenfolge der פסוקי דזמרא gehabt (Sophr. l. c.); vielleicht hängt damit die Abweichung im portugiesischen Sidur zusammen. Die auserlesenen Psalmenverse, welche sich הודו anschließen, scheinen aus spätrer Zeit zu sein, woher sich auch die Wiederholung des והוא רחום, hier und in יהי כבוד, wie die abweichende Stellung jener Verse im portugiesischen Sidur erklärt. Die Hinzufügung anderer Psalme ist willkürlich und von der Bedeutung des Tages abhängig. Auch hat יהי כבוד früher noch mehrere Zusätze gehabt (vgl. Bet Jos. ad Tur I, 51). Die meisten der bei uns an Sabbat- und Festtagen üblichen erwähnt Bet Jos. ad Tur I, 50. Andere hat auch noch der portugiesische Sidur für den alltäglichen Gottesdienst aufgenommen, aber ihnen allen den Platz vor ברוך שאמר angewiesen. Ps. 100 erhält wegen der Bedeutung, welche man dem קרבן תודה beilegt, als einem solchen, welches in Ewigkeit verbleibe (vgl. Jalk. a. h. l.), und wegen der Beziehung, welche

---

Wort-Reminiscenzen zusammengesetzt. Juchasin (Krakau 122 Amsterd. 92) erzählt, daß es bei Einsetzung des Exilsfürsten responsenweise gesungen wurde. Die Erzählung Sehev. Jehud. 42 hierüber ist etwas abweichend. Auch in unseren Synagogen ist es ein Gesang geblieben. Die Annahme Rapoport's (Kalir), daß das ברוך הוא fortwährend als Response wiederholt worden sei, ist nicht gesichert und auch unwahrscheinlich.

1) הודו ist eine gaonische Anordnung. Sophrim selbst entstammt der Zeit der Gaonen. Vgl. auch Sed. Olam 14, Abudir. nach מיכלתא 43 u. Kolbo. Aus Chron. I, 16, 7 geht jedoch hervor, daß הודו (Ps. 105) ein levitischer Tempelgesang war und zwar zur Einleitung des Dienstes (בדרוש להלוים) bestimmt gewesen zu sein scheint. Die Zurückführung dieser Einrichtung auf David hängt wohl nur mit der Autorschaft seiner Psalmendichtungen und ihrer liturgischen Bestimmung zusammen. Die Stellung dieses Psalmes an die Spitze der פסוקי דזמרא hat wohl hierin ihren Grund.

קירבן תודה zu unserm Gebete, als dem dasselbe vertretenden, hat seine Stelle. Die Aufnahme von Ps. 145 hat wohl nicht in den mystischen Gründen von Ber. 4, b ihren Grund, sondern beruht wahrscheinlich auf alter liturgischer Einrichtung (vgl. weiter unten). Der Zusatz von V. 5 des Ps. 84 wird durch Ber. 32, b erklärt. Jedoch wird schon an der angeführten Stelle Ber. 4, b unser Ps. 145 mit אשרי bezeichnet, woraus wir schließen, daß der Schlußvers des vorhergehenden Psalmes zu diesem gezogen worden (vgl. auch Ber. 10, a). Die Hinzufügung des V. 18 aus Ps. 115 soll den Uebergang zu den nachstehenden Hallelujah-Psalmen bezwecken (Tur I, 51). Die Aufnahme dieser zuletzt genannten Hallelujah-Psalmen ist durch den Ausspruch an Sabb. 118, b hervorgerufen worden, wo sich jedoch Raschi blos für Ps. 149 und 150 (die Schlußpsalme) entscheidet, den Hauptnachdruck auf גומרי legend. Der Gebrauch indeß hat für Ps. 146 bis Ende entschieden. Daran schließen sich mit einigen Abänderungen [1]) die Schlußverse der übrigen 4 Psalmbücher, wohl ebenfalls mit Bezug auf Sabb. 118, b, — ein Gebrauch jedoch, dessen nirgends Erwähnung geschieht. Alsdann folgt noch Chr. 29, 10 ff. Neh. 9, ff. Exod. 14, 30. ibid. 15, wofür der Grund in den midraschartigen Deutungen der Mechilta zu suchen ist und über אמן ואמן Deut. R. 7. (vgl. Tur l. c.). [2]) נשמת ist für den Sabbatgottesdienst bestimmt, obgleich es ursprünglich der häuslichen Peßach-liturgie angehört (vgl. oben). Daher erklären sich auch die ausführlichen Beziehungen auf den Auszug aus Aegypten. Die Stylistik dieses Gebetstücks mit dem orientalischen Schwulste scheint dasselbe nicht unbedingt zu empfehlen. שוכן עד ist selbstredend mit seiner Akrostichon-Form einer spätren Zeit entstammt (vgl. Rapop. ad Kalir).

Ziehen wir aus obiger Auseinandersetzung das Resultat,

---

1) Ps. 135, 21, weil der Schluß des zweiten und dritten Buchs gleichlautend sind.

2) Amram hat weder die שירה, noch alle Theile von ויברך דוד; vgl. Ibn Jarchi.

so scheinen beide Eulogieen ברוך שאמר und ישתבח, wie auch das sich anschließende קדיש-Gebet fallen zu müssen, weil die betreffenden Stücke (פסוקי דזמרא) keine Liturgie für sich, sondern die Einleitung zu einer solchen bilden sollen. ישתבח gehört ohnehin zu נשמת, welches in seiner größern Ausdehnung wohl Zusätze spätrer Zeit enthält, was sich auch durch die abweichenden Lesarten der Sephardim verräth. Damit ist auch über ויברך und שירת הים entschieden, welche in engerer Beziehung zu ישתבח stehen, indem sie die Belege zu dessen hymnologischen Ausdrücken enthalten sollen. Von der selbstständigen hymnologischen Bedeutung dieser Stücke können wir um so eher absehen, als dieselbe bei der Aufnahme nicht maßgebend war. Ferner spricht auch **Sabb.** 118, **b** keine Verpflichtung für die Hallelujah-Psalmen aus, deren Aufnahme ohnehin erst eine spätere Anordnung ist (vgl. R. Ascher **ad Ber. V.** nach R. Amram), wie auch die Auslegung der betreffenden Talmudstelle rücksichtlich dieser Psalme zweifelhaft ist. Die Begründung für Ps. 145 durch **Ber.** 4, **b** ist keine ausreichende. Zugegeben aber auch, daß die Beibehaltung dieses Psalms für die Liturgie auf historischer Grundlage ruhe, so doch nicht dessen dreimalige Wiederholung. יהי כבוד unterliegt ebenfalls kabbalistischen Deutungen (vgl. **Bet Jos. ad Tur** 50 u. 51). — Ps. 100 hat rücksichtlich der Beziehung auf Opfer für uns nicht die dafür angesprochene Bedeutung. — Die übrigen Psalme sind der Willkür überlassen und nach Ort und Zeit verschieden gewählt. — **Chr. I,** 16 hat nur wegen des allgemeinen Anklangs an הודיה und wegen der historischen Beziehungen Aufnahme gefunden, wozu man vieles Anderes häufte, was ihm darin ähnlich war. Die angehängten, aus verschiedenen Psalmen gewählten Verse entsprechen zudem nicht einmal hier ihrem Zwecke, indem sie anstatt שבח הודיה vielmehr den Charakter von תחנונים an sich tragen (**Bet Jos. ad Tur I,** 50).

Somit scheint es, ausschließlich bei den nach dem Tempelritual üblichen Psalmen stehen bleiben zu müssen, und je nach dem Tage der Woche die hierfür an Mischnah **Tamid**

Ende bestimmten [1]) als Einleitung zur Liturgie abſingen zu laſſen, was am beſten der Würde des Gottesdienſtes und der eigentlichen Beſtimmung der Pſalme entſpricht. In dieſem Falle reicht auch ein Pſalm aus und darf dieſe Zahl nicht überſchritten werden. Vielleicht wird es von Anderen für paſſender gehalten, die Wahl der Pſalme überhaupt nicht zu beſchränken und hiermit ſogar bei jedem Gottesdienſte zu wechſeln. Aber abgeſehen von der Rückſicht auf den alten Ritus nöthigt uns die gewiß beachtenswerthe Vorſchrift an Sophr. 18, 4, welche das Verſtändniß der Geſang- und Gebetſtücke zur Bedingung macht, wie die Zahl der hebräiſchen Gebete, ſo auch insbeſondere die der wählbaren Pſalme für unſre Zeit zu beſchränken. Indeß iſt die Wahl deutſcher Einleitungspſalme nicht ausgeſchloſſen.

VI. Die einleitenden Benedictionen (ברכות השחר).

Außer den ſo eben beſprochenen פסוקי דזמרא ſind auch noch einige andere Gebetſtücke zur Einleitung des Gottesdienſtes angeordnet. Sie gehen in der Reihenfolge den פסוקי דזמרא vorher. Dies ſind zunächſt die ברכות השחר, Benedictionen, urſprünglich dazu beſtimmt, bei den ihrem Inhalte entſprechenden häuslichen Verrichtungen, Begegniſſen 2c. geſprochen zu werden, ganz im Sinne der bekannten theologiſchen Anſchauung des Judenthums, das Leben mit religiöſen Formen zu durchziehen und ſo den Menſchen in ſteter Verbindung mit Gott zu erhalten. Als ſpäter die religiöſe Sitte hierin laſſer wurde, vielleicht auch Mangel an religiöſer Vorbildung hierzu nicht mehr Jeden befähigte, wurde es Gebrauch, freilich gegen die urſprüngliche Beſtimmung und den Widerſpruch vieler rabbiniſcher Autoritäten, alle jene eigentlich der häuslichen und Privatandacht angehörigen Benedictionen dem öffentlichen Gebetgottesdienſte zuzuordnen.

Den Reigen dieſer Benedictionen eröffnet die: על נט׳לת ידים.

---

[1]) Nach den betreff. Ueberſchriften der LXX. waren andere Pſalme dafür im Gebrauch: Pſ. 23 am erſten, 47 am zweiten, 93 am dritten Tage der Woche, 28 am Ausgange des Hüttenfeſtes (שמיני עצרת).

Das Waschen der Hände ist im Talmud aus dreierlei Gründen angeordnet. Zuerst für den Tisch (לאכילה), und zwar auch hier zunächst nur für Heiligthümer (תרומה). Erst in rabbinischer Uebertragung ist dieses Gebot auch bei חולין geltend gemacht (Chul. 106, a). Für das Waschen vor dem Genuß der Speisen, zunächst des Brodes, ist auch nur die obige Benediction bestimmt, wie sie auch eigentlich darauf nur Anwendung leidet. Denn nur für diese Art des Waschens ist ein Gefäß (נטלא) erforderlich (Chul. 107, a), wovon נטילה die entsprechende Bedeutung erhalten hat (Ascher ad Ber. Ende; Aruch s. v. נטל 2).

Alsdann ist das Waschen des Morgens nach dem Schlafe vorgeschrieben, und zwar מפני רוח רעה (Sabb. 108, b und Raschi das.). Weitläufiger findet sich diese dämonologische Begründung des Waschens im Sohar dargestellt (vgl. oben S. 50). Diese Art des Waschens heißt רחיצה. Man erkennt hieraus schon, daß die Benediction ע"נ"י nicht für diese Art des Waschens angeordnet sein kann. Auch folgt dies aus der Reihenfolge, worin Ber. 60, b diese Benediction aufgezählt wird. Das Waschen des Gesichts wird dort mit משי bezeichnet.

Die dritte Art des Waschens der Hände, und zwar vor dem Gebete, ist Ber. 15, a nach einem leiblichen Bedürfniß vorgeschrieben, oder eigentlich nur angerathen und empfohlen. Auch wird an jener Stelle nicht einmal das Waschen mit Wasser, sondern nur eine Reinigung beliebiger Art zur Bedingung gemacht, und ist hiernach eigentlich mehr praktisches Bedürfniß, als eine religiöse Regel, welchen Charakter dieselbe hauptsächlich nur durch die Beziehung erhält, in welche sie zum Gebete gesetzt ist. Es leuchtet ein, daß für diese Art des Waschens oder besser der Reinigung die obige Benediction noch weniger Anwendung finden kann, obgleich spätere rabbinische Anordnungen darin keinen Unterschied gemacht haben.

Endlich hat man den Gebrauch des Händewaschens und der Sprechung der darauf bezüglichen Benediction dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß man auf die Beziehung aufmerksam gemacht hat, worin unser Gebet zum frühern Opfergottes-

dienst steht, und die Aehnlichkeit, welche dadurch jeder Betende mit dem opfernden Priester erhält, für den das Waschen vor dem Gottesdienste biblische Vorschrift sei (vgl. **Rokeach. Agur H. Tephill.**). Jedoch ist klar, daß abgesehen davon, daß mit der Sistirung des Opfercultus unser Gottesdienst überhaupt aufgehört hat, ein symbolischer zu sein, bei dieser Nachahmung der Priesterwaschung ein größerer Nachdruck auf die Handlung des Waschens, als die Sprechung der Benediction gelegt ist, für welche jeder biblische Anhaltspunkt fehlt.

Es folgt alsdann die Benediction אשר יצר, welche Veranlassung in der Verrichtung physischer Bedürfnisse des Menschen hat (**Ber.** 60, b). Dem entsprechend ist auch der Inhalt zu deuten, fern von allen psychischen oder sonstigen Beziehungen, welche Einige hineinzulegen versucht haben (s. **Bet Jos. ad Tur I**, 6). Wir sind weit entfernt, zu leugnen, daß der leibliche Organismus des Menschen zu religiösen Betrachtungen Anlaß geben könne, wie sie in diese Benediction niedergelegt sind. Aber man wird auch darin mit uns übereinstimmen, daß solche nur der innersten Privatandacht, nicht dem öffentlichen Gottesdienst angehören können. Der Ritus der Portugiesen hat auch ע"נ"י und אשר יצר vom öffentlichen Gottesdienst ausgeschlossen und beginnt denselben mit אלהי נשמה. Anklänge an den Inhalt und Wortlaut der Benediction א"י finden sich auch **Targ. Jon. ad Ezech.** 28, 12 und 15. Den Schluß bildet die Cumulation zweier Lesarten.

אלהי נשמה ist auch **Ber.** 60, b als das erste Gebet nach dem Erwachen vorgezeichnet. Der leitende Gedanke ist: der Schlaf gleicht dem Tode, das Erwachen der Wiederbelebung eines Todten. **Talm. Hier. Rosch. H.** 1 **Pesikt. der. K.** 10 **Jalqu** Ps. 9; **Schoch. T.** 17 haben deshalb die Benediction מחיה המתים. Alsdann folgt die ganze Reihe der Benedictionen je nach der Veranlassung dazu: beim Hören des Hahnenrufes, beim Oeffnen der Augen, beim Ankleiden, beim Gehen u. s. w. Die Lesart, Zahl und Ordnung derselben ist nach Gemara, Tur und den verschiedenen Sidurim des portugiesischen, italienischen

und deutschen Ritus und unter diesen selbst wiederum nicht gleich. Die Reihe dieser Benedictionen wird von dem mit dieser Benediction endigenden Gebete: ויהי רצון — ישראל [1]) geschlossen. הנותן ליעף כח ist ein Zusatz der deutschen Sidurim, wogegen der Verfasser des Agur eifert. Maimonides und die Verfasser des Rokeach und סמ״ק erwähnen dieser Benedictionen noch nicht. Ebenso spricht der Verfasser des Agur von spanischen und italienischen Sidurim mit unzählig vermehrten Benedictionen. Die midraschartigen Deutungen, welche dem Ausspruch des R. Meir zu Grunde liegen (Men. 43, b. vgl. Tos. das. Tur I, 46), wonach Jeder zu 100 Benedictionen täglich verpflichtet sei, scheint die Anleitung hierzu gegeben zu haben. In der erwähnten Stelle von Menachot haben auch die drei Benedictionen: שלא עשני אשה, עבד —, גוי — ihren Grund. Für עבד wird dort בור gelesen. Die Gemara hat für גוי — שלא die affirmative Lesart שעשני ישראל. Der Sinn dieser Benedictionen ist Dank und Lob Gottes für die Offenbarung seiner Lehre und die Möglichkeit und Fähigkeit, sie auszuüben, indem sie specielle Rücksicht auf die Gebräuche und Pflichten nehmen, von deren Ausübung Frauen und Knechte nach der Lehre und dem Usus des Judenthums entbunden sind. Außerdem haben sie ihre Veranlassung in der martyrologischen Aufopferung und Hingebung für die Erfüllung des Gesetzes den Hadrianischen Verfolgungen und Behinderungen gegenüber in den Zeiten des R. Meir. Hiernach zerfallen alle die lächerlichen Deutungen, welche man seit Euchel über diese Benedictionen zu geben gewohnt gewesen. Aber es ist deutlich, daß diese Benedictionen schon dem Prinzipe nach nicht mehr festzuhalten sind. Erstens passen sie nicht für Alle, und somit wären für Einzelne, trotz dem das Gebet ein öffentliches und allgemeines ist, Ausnahmen festzustellen. Aus demselben Grunde wird auch בור verworfen (vgl. Raschi a. l.). Ferner: Knechte in dem alten kanaanitischen Sinne, welche

---

1) Wegen dieser Zusammengehörigkeit ist auch die Lesart ויהי statt יהי vorzuziehen. לעמו ישראל fehlt bei Maimonides und Ascheri.

um der Leibeigenschaft willen von der Ausübung einzelner Gebote befreit waren, haben wir nicht mehr. Somit haben sich in dieser Beziehung Begriffe und Verhältnisse geändert. Und dann: ist dadurch nicht nur dem Ständeunterschiede, sondern auch der Verachtung des andern Geschlechts Vorschub geleistet, worauf auch der Ausdruck der Gemara וי״ל מפי hinweist. Endlich wird dadurch der Gedanke der Werkheiligkeit begünstigt. Der Spruch der Frauen: שעשני כרצונו gleicht der stillen Ergebung in ein böses Verhängniß, welche in der vermeintlichen Behinderung an der vollständigen Erfüllung des Gesetzes liegt. Eine total falsche Ansicht! Nach casuistischen Grundsätzen sollen auch diese drei Benedictionen des R. Meir nur gesprochen werden beim Anblick der bezüglichen Persönlichkeiten.

Zwar macht Ber. 35, a. (כל הנהנה מע״הז בלא ברכה) die Benedictionen in einer sehr zu billigenden Weise zur Vorschrift. Auch stimmt die Bibel mit der rationellen Philosophie darin überein, daß Gott dem Menschen die Erde zur freien Benutzung gegeben (וכבשה Gen. 1, 28); jedoch will auch die Religion, daß man die Erde als Eigenthum Gottes betrachte und sich in Abhängigkeit von ihm wisse. Darum soll Alles mit dem Dank zu Gott genossen werden, um sich dieser Abhängigkeit bewußt zu bleiben. Der Mensch soll deshalb Alles mit einem Hinblick auf Gott empfangen und unternehmen. Selbst bei Moses liegt diese Idee in den von ihm angeordneten Opfern und Abgaben. Jedoch ist diese Idee in den besprochenen Benedictionen fast lächerlich gemacht und turbirt worden. Zur Rettung der guten Idee machen wir deshalb den Vorschlag, da die einzelnen Benedictionen, wie sie üblich sind, theils für die Synagoge und die öffentliche Andacht nicht passen,[1]) theils überhaupt verworfen werden müssen,[2]) daß

1) Man vgl. den über Lebenssitten handelnden Tractat Der. Erez (Ende), wo die in Rede stehenden Benedictionen mit aufgeführt sind.

2) So bezeichnet רוקע הארץ על המים eine geologische Ansicht der Vorzeit, welche unwahr und von der Wissenschaft längst überwunden ist. אוזר u. עוטר passen ebenfalls nicht; wir tragen weder Gurt noch

dieselben mit den sich noch anschließenden und vorausgehenden Gebeten in ein deutsches Einleitungsgebet vereinigt werden mögen, worin alle die Gedanken zu berücksichtigen sein werden, welche die etwaige Sprechung dieser Benedictionen und Gebete zur Pflicht machen. Einen äußerlichen Stützpunkt für diesen Vorschlag finden wir auch in der Ansicht, daß in solcher Weise nicht jede Benediction mit ברוך anzufangen nöthig habe (vgl. Tos. ad Ber. 46 a).

Ebenso hilft auch der Umstand unsre Meinung unterstützen, daß sich viele Autoritäten, namentlich Maimonides, dagegen erklären, die in Rede stehenden Benedictionen in der Synagoge zu sprechen, da es gegen Zweck und Regel sei, dies nach dem Zeitpunkt ihrer Veranlassung oder ohne eine solche zu thun. Denn nur diejenigen Benedictionen, welche eine allgemeine Bezüglichkeit auf die Welt und ihre Ordnung haben, sind für Jeden verpflichtend, andere hingegen von der zufälligen Veranlassung abhängig, welche sich für das eine oder das andere Individuum bietet, und nur für dieses und zu jener Zeit verpflichtend. Aus diesem Grunde hat schon Karo (Bet Jos. ad Tur. I, 46) vorgeschlagen, die Form von Benedictionen fallen zu lassen. Er will nämlich, daß man sie בלא הזכרת השם spreche.

Unser Vorschlag ist um so eher ausführbar, als in den bisherigen Sidurim sich ebenfalls den Benedictionen תחנונים anschließen. So יהי רצון — בן ברית, welches R. Jehudah Hanaßi nach der sogenannten Tephillah zu beten pflegte (Ber. 16, b. Sabb. 30, a). Man vergl. auch Aruch עז 3 über die Erklärung von עזי פ und עזות פ׳; ebenso Landshuth H. L. über die Lesart דִרִין statt דִין.

Hieran schließt sich ein anderes Gebet, mit לעולם einleitend und mit der Eulogie מקדש את שמך ברבים schließend. Dasselbe wird bei Tana debe Elijahu (1, 21) angeführt [1])

Turban. Die spätere Zeit gab daher עומר eine fernliegende Deutung, eine Beziehung auf תפלין.

1) Stücke aus diesem Gebete finden sich ebenfalls Jom. 87, b

und stammt aus den Zeiten mittelalterlicher, wahrscheinlich spanischer Verfolgungen (vergl. **Bet Jos. ad Tur** I, 46), **Sch. Haleket** sagt דור של שמד [1]). Darauf weist auch der ganze Charakter des Gebets hin: das Umklammern der alten Hoffnungen, das Lehnen an das Verdienst der Eltern (עקידה u. s. w.) und an das Verhältniß Israels zu seinem Gotte (...אשרינו), ebenso wie einzelne Ausdrücke: בסתר in Bezug auf das geheim gehaltene Bekenntniß der Anußim (Maranen) zum Judenthum, ... לבר הנשמה als Trost für den zu erleidenden Martyrertod (מקדישי שמך). Vollständig findet sich dieses Gebet nur im portugiesischen Sidur, der deutsche hat dasselbe in Rücksicht auf die veränderten Zeitverhältnisse modificirt. Das אבל ist so freilich ohne das vorhergehende וכל הגוים des portugiesischen Sidur unverständlich geworden. Dieses Gebet scheint seine Stellung als Einleitung zu den זמירות (פסוקי דזמרא) vor ברוך שאמר (vergl. den portugiesischen Sidur) in Rücksicht auf den Schluß ... לפיכך erhalten zu haben (vergl. **Bet Jos.** l. c.). Auch gilt es seit R. Jehudah Hachaßid als Ersatz für das vielleicht durch קריבות verspätete קריאת שמע, in Rücksicht worauf durch denselben auch die Worte ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד hinzugefügt wurden. — Für die zu erstrebende Reform der Gebete wird es am zweckmäßigsten sein, die aus dem in Rede stehenden Stücke noch zu benutzenden Theile dem oben in Vorschlag gebrachten allgemeinen deutschen Einleitungsgebete einzuverleiben.

Ein zweites [2]) אחה הוא עד beginnendes Gebet um Rückkehr der israelitischen Stämme nach Palästina, welches ebenfalls schon bei **Tana debe Elijahu** (l. c.) und im Sidur des

---

als Bußgebet und daher auch im **Neilah**-Gebet für יום כפור. Ebenso als מחכוים nach der Tephillah bei **Tur** I, 131. אבל hat Anklänge in Mechilta **Ex.** 15, 17.

1) Amram scheint dieses Gebetstück nicht zu kennen. Es findet sich zwar in dessen Ausgaben angeführt (Warschau 1865), aber als Anhang, der sich als späterer Zusatz deutlich zu erkennen gibt. In der Sabbatliturgie findet er sich deßhalb auch nicht erwähnt.

2) Das erste hat Anklänge im Jerus. Talmud und Jalqu. 836,

R. Amram angeführt wird, und ein sich daran lehnendes (יהי רצון) um den Wiederaufbau des Tempels, welches der potugiesische Sidur mittheilt, ist aus Bibelversen zusammengesetzt und enthält partikularistisch-nationale Beziehungen, welche in den drückenden politischen Verhältnissen der Vorzeit ihre Erklärung finden.

Es bleibt uns noch übrig, von der auf das Gesetzesstudium bezüglichen Eulogie (ב' התורה) zu sprechen, welche in verschiedenen Sidurim eine verschiedene Stellung erhalten hat, vor den den Opfercultus betreffenden Bibelabschnitten, vor der sogenannten עקדה im portugisischen Sidur, oder den Gebetgottesdienst einleitend (vor אלהי נשמה), wie im deutschen Sidur. Man ist dabei von der falschen Meinung ausgegangen, daß der Vortrag von Bibelabschnitten zu Gebetszwecken ebenfalls den Vorausgang jener Eulogie erforderlich mache, — eine Meinung, welcher von den meisten Autoritäten widersprochen wird. Ebenso wenig ist die unmittelbare Folge des Studirens nothwendig, weßhalb die Anschließung der Stücke ברכה כהנים [1] und Mischnah Peah 1, 1 (Tos. ad Ber. 11, b.) ebenfalls verworfen wird.

Die betreffende Eulogie findet sich Ber. 11, b. und ist dazu bestimmt, dem wirklichen Gesetzesstudium vorauszugehen nach den den Eulogieen zu Grunde liegenden allgemeinen Begriffe. Da somit diese Eulogie für das Gebet weder angeordnet, noch erforderlich ist, ja die Nothwendigkeit oder Zweckmäßigkeit dieser Eulogie im Gebetgottesdienst von vielen Autoritäten bestritten wird; da ferner auch von den Wenigsten das Gesetzesstudium im alten, frommen Sinne getrieben wird, und endlich auch, selbst vom talmudischen Standpunkte, die Weglassung dieser Eulogie dem Gesetzesstudium nichts von seinem Werth und seiner Geltung raubt (vgl. Agur, Ber.): so möchte es am gemessensten sein, die betreffende Eulogie ebenfalls in Wegfall kommen zu lassen. Die darin niedergelegten Ideen von der Vergegenwärtigung der Gesetzes Offenbarung, dem Verhältniß Israels zu Gott,

1) ב"כ wurde übrigens auch zur Nachahmung des Tempel-Ritus aufgenommen.

der Beseeligung durch die Religion und der ewigen Bewahrung dieses Kleinods mag auf andere, zweckmäßigere Weise zum Ausdruck und Bewußtsein gebracht werden, etwa durch Einschaltungen in das in Vorschlag gebrachte allgemeine deutsche Einleitungsgebet. Wir übergehen demnach hier das Speziellere über Zweck, Bedeutung, Entstehung und Lesarten dieser Eulogie.[1])

Alsdann folgen noch die betreffenden Bibel- und Talmudabschnitte über קרבן חמיד, סדר המערכה (Jom. 33, a) und סדר קטרת (Krit. 6, a) nebst den entsprechenden מוספים[2]) an Sabbat-, Neumonds- und Festtagen als Ersatz der wirklichen Opfer nach den Taan. 27, b. Men. Ende ausgesprochenen Grundsätzen. Wir vermögen dies aber nicht zu billigen, weil, wenn auch durch die Lektüre der Opferabschnitte die Vergegenwärtigung der dem betreffenden Opfercultus zu Grunde liegenden Ideen ebenfalls möglich ist, dennoch seit der Zerstörung des Tempels der symbolische Cultus sein Ende erreicht hat und unser Gottesdienst auch nun ganz ein Cultus der Idee zu werden sich bestreben muß. Wir wollen durchaus keine Stützpunkte mehr für und keine Erinnerungszeichen an den animalischen Opfercultus, welcher alle religiöse Bedeutung für unsre Zeit verloren hat, und in Bezug auf welchen die biblischen und talmudischen Vorschriften nur noch einen antiquarischen Werth behaupten.[3])

Die Aufnahme des Abschnittes איזהו מקומן (Mischn. Sew. 5) und die Baraita רבי ישמאל über die hermeneutischen Regeln des Talmuds (Sifra Anf.) hat ihren Grund in Kidd. 30, um der Vorschrift über das Gesetzesstudium vollständig nachzukommen, welcher in solcher Weise von uns schon darum

---

1) Das Ganze ist eine Cumulation verschiedener Anschauungen. לעסוק בד"ת statt על ד"ת ist dazu noch eine sprachliche Verschlechterung des ursprünglichen Ausdrucks. So auch Amram, Abudirahim, Alfezi, Maimonides und der portug Sidur.

2) Dieselben werden von andrer Seite beanstandet.

3) Nach Ber. 8, a Meg. 29, a würden die talmudischen Stücke in das Bethamidrasch statt der Synagoge gehören, sei es daß sie de Zweck des Gesetzesstudiums oder des Gebets erfüllen sollen,

nicht genügt werden kann, weil den Meisten das Verständniß solcher Talmudstücke abgeht.

Endlich befinden sich noch am Anfang der Liturgie zwei Hymnen אדון עולם und יגדל, von denen die erstere gewöhnlich als Einleitungsgesang benutzt und von Einigen als schon in den gaonischen Zeiten bekannt und als Synagogalgesang verbreitet geschildert wird (vrgl. Lbl. z. Fürst's Orient 1843 Nr. 24.), was wir zu bezweifeln gerechte Ursache haben. Der Verfasser des andern, oft als Schlußgesang benutzten Hymnus ist ebenfalls unbekannt. Er hat die poetische Behandlung der 13 maimonidischen sogenannten Glaubensartikel zum Inhalte.

Das aus Bibelversen zusammengesetzte Gebet מה טבו beim Eintritt in die Synagoge erwähnt bereits der Verfasser des Kolbo. Anfang und Schluß werden von kabbalistischer Seite beanstandet.

VII. Schlußgebete (קדיש, Ps. 20, ובא לציון, אשרי, פטום הקטרת, אין כאלהינו, עלינו).

Nachdem wir den Hauptheil des liturgischen Gottesdienstes aus Sch'ma und Tephillah bestehend, behandelt und die sich anschließenden Tachnunim, wie die zur Einleitung bestimmten Gesänge und die ihnen vorausgehenden Benedictionen u. s. w. geschildert, haben wir unser Augenmerk auf den Schluß der Gebete zu richten. Dieser besteht zuerst aus der Wiederholung des אשרי, wofür wir in dem bereits erwähnten Ausspruche an Ber. 4, b keinen Grund mehr zu finden vermögen [1]). Alsdann folgt die Wiederholung der קדושה nebst aramäischer Uebersetzung derselben. Wir billigen die Ansicht von Zunz (l. l. p. 375) nicht, daß dieselbe um der zu spät Kommenden willen angeordnet sei. Schon die aramäische Uebertragung scheint uns darauf hinzuweisen, daß diese Bestimmung aus den frühesten liturgischen Anordnungen stamme, etwa aus den baby=

---

1) Bei Amram findet sich die Wiederholung des אשרי nicht, weder in der Woche, noch am Sabbat.

lonischen Academien, und daß sie zu Gunsten derjenigen getroffen sei, denen aus Privat- oder öffentlichen Gründen, — Letzteres, insofern die neuen Gemeindeverhältnisse sich noch nicht geordnet hatten, — nicht vergönnt war, die Keduschah in Gemeinschaft der erforderlichen 10 Glaubensbrüder zu beten. In solcher Privatandacht war das Beten in verständlicher Muttersprache eine um so unerläßlichere Bedingung. Auch die Ansicht Raschi's, welche der Verfasser von שבלי הלקט mittheilt, stimmt damit überein, indem er diese Anordnung in die Zeiten harter Noth und Verfolgung unserer Glaubensbrüder versetzt. Und wenn demnach, wie es dort heißt, die Wiederholung der Keduschah an dieser Stelle in der vorgeschriebenen Weise für uns ohne Grund und Zweck sei: so möchte die alte Gewohnheit doch beibehalten werden, aus Furcht, daß solche Verhältnisse wiederkehren könnten. Es versteht sich von selbst, daß dies für uns kein Rechtfertigungsgrund sein kann. Auch die Hinzufügung des Bibelverses, wie namentlich des ובא לציון גואל scheint auf die angegebene Zeit der Anordnung hinzuweisen, wo das trauernde Gemüth vor Allem gern in messianischen Hoffnungen und Prophezeiungen Trost suchte. Auch die spätere Hinzufügung des Ps. 20 (Tur I, 131) rechtfertigt sich hiernach, sowohl durch Hindeutungen auf Noth (צרה), wie auf Hülfe und Erlösung (ישועה). Die Erklärung Raschi's an jener oben angegebenen Stelle, daß jene Bibelverse den Vortrag und die Lectüre phrophetischer Stücke bezwecke, ist minder wahrscheinlich. Die Weglassung dieser Verse beim Sabbatgottesdienst, weil ohnehin schon die Lectüre prophetischer Stücke (הפטרה) angeordnet sei, findet darum auch in jener Ansicht nicht ihre Erklärung, da hiermit der Wegfall der Keduschah nicht gerechtfertigt erscheint. Vielmehr scheint uns, wenn nicht wirklich jene falsche Ansicht späterer Rabbinen (Raschi bei שבולי הלקט) dabei leitend gewesen ist, die Weglassung der Keduschah und mit ihr des ובא לציון darin zu liegen, weil am Sabbat ohnehin eine dritte Keduschah mit ח' מוסף verbunden ist. Wir erklären uns gegen die Aufrechthaltung dieser liturgischen Anordnung, abgesehen von den obi-

gen Gründen, auch schon deshalb, weil sie eine müßige dreimalige (in יוצר und תפלה) Wiederholung desselben Gebets enthält. [1])

Nach diesen Gebeten ist קדיש angeordnet, dem wir hier eine Betrachtung widmen, weil es hier in seiner Vollständigkeit als Beschluß der Tephillah mit ihren Anhängen ange=

1) Dem Talmud scheint der eigentliche Grund für die Wiederholung von Ps. 145 an Ber. 4, b nicht mehr klar gewesen zu sein. Die Anführung dieses Psalms als אשרי, wie die Angabe von mystischen Motiven spricht für das Alter dieser Einrichtung. אשרי bildete vielmehr wohl die Einleitung zu einem speciellen abgekürzten Gottesdienste ובא לציון, welches 18 Sprüche zur Vertretung der 18 Benedictionen in der תפלה enthält. ובא und ואני entsprechen den beiden ersten der קדושה voraufgehenden Eulogieen, die folgenden sind auch dem Inhalte wie der Reihenfolge entsprechend. Dem im Texte angegebenen Grunde für die specielle Auswahl dieser Verse, wie der obigen Anschauung von der Entstehung dieses Gottesdienstes wird hierdurch nicht entgegentreten. Abudirahim 45, d, der von einer Einrichtung für das „Volk" spricht, hat die richtige Ansicht. Herzfeld (Geschichte des V. J. III, 206) hält mit Unrecht dafür, daß diese Einrichtung zu Gunsten der Schriftgelehrten getroffen sei. Sot. 49, a wird dieses Stück קדושה דסדרא genannt, worunter der Lehrvortrag zu verstehen ist. (סדרא bedeutet Lehrhaus, wie כלה (schola) ישיבה (מתיבתא). Die neueste Erklärung Frankel's (Grätz Monatsch. 1869 S. 347) über die Ableitung des Worts כלה von καλεῖν „zusammenrufen" ist nicht annehmbar. Im Griechischen ist das Substantiv in dieser Bedeutung selbst nicht gebräuchlich, und bei den Juden gab es wohl gelehrte Zusammenkünfte, aber nicht Berufungen. Weil der Lehrvotrag (סדרא) auf Sabbat-Nachmittag (מנחה) verlegt ward, folgte ihm auch das zugehörige Gebetstück (קדושה). Aehnliche Einrichtungen zu Gunsten des „Volks" finden wir bei ברוך ה' לעולם und ברכת מעין ז' ברכות in den Abendgebeten. Aus dieser Rücksicht für das Volk erklärt sich auch die aramäische Uebersetzung der Keduschah und des Kadisch. Auch des Letztern geschieht an Sot. 49, a gleichzeitig Erwähnung, da das Kadisch-Gebet den Lehrvortrag schloß. אשרי und ובא לציון scheinen ihm vorausgegangen zu sein.

Für Ps. 20 (למנצח ··· יענך) macht Abudirahim nach Talm. Hier. die Bemerkung, daß er nach alter Zählung (Ps. 1 u. 2 zusammenziehend) Ps. 19 bilde und auf die vorausgehenden 18 Psalme gestützt, — welche den 18 Benedictionen der Tephillah entsprechen sollen, dem Betenden Aussicht auf Gewährung der darin angerufenen göttlichen „Hülfe" gebe und verheiße.

troffen wird, obgleich auch schon zur Beschließung der einleitenden פסוקי דזמרא ein Kadisch-Gebet bestimmt ist. (s. oben S. 80). Ein Bruchstück dieses Gebets findet sich zwar an manchen Stellen des Talmuds angeführt (Ber. 3, a. 21, b. Sabb. 119, b. Succ. 89, a. Sot. 49, a)[1], das ganze ist jedoch nicht mitgetheilt.

Aus Sot. 49, a geht hervor, daß es als Gebet nach den gottesdienstlichen Vorträgen gesprochen zu werden pflegte,[2] theils als Lob Gottes, theils als Gebet um baldige Erlösung[3]), worauf namentlich die Form des Kadisch-Gebets hinweist, wie sie sich bei Maimonides (Seph. Ahawa Ende) und im portugiesischen Sidur findet und endlich als Gebet für das Heil der Lehrer und Rabbiner (קדיש דרבנן vgl. Maimonid. l. c.) Othioth der. Akiba. Jalqu. ad Jes. 24 u. Sophr. 12, 16 u. 19 kennen auch schon das Kadisch. Die Form des Maimonides und des portug. Sidur weicht ab.

Aus dieser ursprünglichen Bestimmung des Kadisch-Gebets erklärt sich auch die Abfassung in aramäischer Sprache (vgl. Tos. ad Ber. l. c.). Erst als das Kadisch den Gebeten einverleibt wurde, scheint תתקבל צלותהון hinzugefügt zu sein (vgl. auch Zunz p. 372 f.). Der Verfasser von תרומת הדשן bezieht צלותהון geradezu auf תפלה und betrachtet alles dem קדיש

1) אמן יהא שמיה רבא als Responsum. Eine besondere Art dieses Responsums führt Sifri 219 an.

2) Darauf weist auch der Ausdruck עונין Ber. 3, a hin. Auch die Ausdrücke ברכתא תשבחתא ונחמתא erklären sich daraus (vgl. Zunz l. l. p. 335, f.) Unser bei לדוך הדין übliches Kadisch-Gebet scheint dem Inhalt und der Sprache nach eine alte, vielleicht die ursprüngliche und allgemeine Formel gewesen zu sein (vgl. Maim. Abaw. Ende). ק׳ דרבנן hat Anklänge an יקום פורקן, welches der Gaonen-Zeit angehört. Für die Synagoge ist Kadisch erst später bestimmt und bearbeitet worden; man erkennt dies an den Zusätzen ··· תתקבל צלותכון ꝛc.

3) Auch waren solche messianische Andeutungen am Schlusse der Vorträge üblich (vgl. Jelamdenu). Ebenso bezieht sich darauf die Anordnung oon Num. 14, 17 und Ps. 25, 6 als Einleitung des Kadisch-Gebets (vgl. Tur 56). Das Responsorium קבל erwähnt Isserl. ad Kar. Salomo Luria verwirft dieses nnd die ihm nachfolgenden. Der Anfang des Kadisch erinnert an Ez. 38, 23.

Vorhergehende mit diesem als noch dazu gehörig. Auch bietet die Anordnung von עושה שלום mit den 3 Schritten eine äußere Aehnlichkeit mit der Tephillah und deren Abschließung, welche sonst bei der Wiederholung derselben fehlen würde.

Für uns macht schon der Umstand, daß die aramäische Sprache des allgemeinen Verständnisses wegen gewählt ist, eine Reform dieses Gebetstücks nothwendig, wie dasselbe einer solchen in Vergleich zu der ursprünglichen Form auch schon bisher unterlegen [1]). Auch die Sitte, dieses Gebet von Leidtragenden sprechen zu lassen, bedarf einer Modification. Tur und Karo wissen nichts von dieser Sitte. Erst Isserles spricht von Kadisch als einem Gebet der Waisen (Dark. M. und Noten z. Jor. D. 402).

Das Kadisch der Trauernden haben wir noch genauer zu besprechen, um zu erklären, warum man gerade dieses Gebet für die Trauernden ausgewählt hat. Schon daß die Sage und der Mythus [2]) sich dieses Gegenstandes bemächtigt, beweist daß diese Sitte seit lange im Volke lebt. Das Kadisch war eben im Munde des Volkes, des Inhalts wie der Sprache wegen; es schloß sich wie überhaupt den Lehrvorträgen, so auch wohl den Leichen- und Trostreden an (נחמתא). Die Absicht, daß das Gebet im Interesse der Todten gesprochen werde, ist falsch und unjüdisch. Das Judenthum hat keine so finstere Anschauung vom Tode, daß man die Verstorbenen noch der Fürbitte der Hinterbliebe-

---

1) In den Zeiten der Exilarchen hatte das Kadisch-Gebet den Zusatz: ובחיי דריש גלותא Schev. Jehud. 42; nach Juchas. ed. Königsb. 130, b auch in den Zeiten des Maimonides ··· ובחיי מרן משה בר מיימון.

2) Die bekannte Sage führt das Kadisch der Trauernden auf R. Akiba zurück. Die ursprüngliche Quelle dafür ist wohl Tr. Kallah cf. Abuh. Men. Ham. 9 Unsere Talmudausgaben haben zwar die bezügliche Stelle nicht, jedoch findet sie sich in der neuen Wiener Ausgabe von 1864. Andere Versionen (El. Rabb.) führen den Ursprung der Sage auf R. Jochanan ben Saccai zurück; indeß paßt für die Sage besser der Grundsatz Akiba's כל דעבד רחמנא לטב (Ber. 60), welcher auch vielleicht Veranlassung zur Sage wie zur Wahl des Kadisch als Gebet der Trauernden gegeben hat. Man vgl. unsre Erklärung über das Kadisch am Schlusse.

nen bedürftig geglaubt hätte, um sie von höllischen Strafen zu retten. Der Todesengel ist ein Friedensbote, welcher die Seele mit einem Kusse (Hauche) nimmt, wie er sie auch gegeben. Auch geschieht der Todten ja keiner Erwähnung im Kadisch. Die jüdische Anschauung von der Unsterblichkeit trennt auch vollständig zwischen Geist und Materie. Der Staub kehrt zum Staube zurück, wovon er genommen, der Geist zu Gott, der ihn gegeben. Darauf beruht auch die Idee von טומאת המת mit Ausschließung alles Todten-Cultus. Ein Verkehr zwischen Seele und Leib, Todten und Lebenden findet daher nach dem Tode nicht mehr Statt. Die Idee von der Auferstehung des Fleisches ist deßhalb auch unjüdisch und ebenso eine heidnische Modification der Unsterblichkeitslehre, wie die Seelenwanderung. Denn im Heidenthum war Geist und Materie nirgends getrennt, die Seele konnte daher auch im Tode des fleischlichen Leibes nicht entbehren. Dieser heidnischen Anschauung von תחיית המתים, welche die Juden aus Babel mitgebracht hatten, und welche durch den Verkehr mit dem Griechenthum auch noch eine philosophische Rechtfertigung erhielt, blieb die saducäische Priesterpartei von Anfang bis zu Ende fremd. Daher der irrige Glaube, daß die Saducäer die Unsterblichkeit geleugnet haben. Nicht die psychische Unsterblichkeit, welche die eigentlich jüdische ist, sondern die heidnische haben sie geleugnet. Auch der politischen Verwendung der Idee von תחיית המתים traten sie entgegen, weil sie die Macht der Römer für zu colossal hielten, als daß sie dieser gegenüber an eine nationale Wiederbelebung des israelitischen Volksthums und Nationalkörpers hätten glauben können und wollen (vgl. oben S. 59). Das Christenthum hat diese heidnische Auferstehungs- und Unsterblichkeitstheorie beibehalten und hat darin sein Wesen. Wie das eigentliche Judenthum mit dieser nichts gemein hat, und was hiervon hineingepfuscht worden, wieder zu entfernen ist, so auch das Kadisch nicht mit der Bedeutung der katholischen Todtenmesse. Das Kadisch wird deshalb nicht für die Todten gesprochen, sondern hat seine Entstehung in dem Responsum der Trauernden auf den Lehrvortrag im Lehr- und Bethause,

oder die Leichen= und Trostreden am Grabe der Verstorbenen und im Hause der Trauernden. Es ist gerade bedeutungsvoll, daß das Judenthum die Trauernden nöthigt in derselben Weise und mit demselben Gebete Gott zu preisen, wie die vom Unglück Verschonten und die von Glück Begünstigten. Wenn auch durch den Todesfall vom Geschicke hart heimgesucht, erblickt der Gläubige und Fromme doch vertrauensvoll auch darin die liebevolle Waltung und gnädige Hand Gottes; er murret und verzweifelt nicht kleinmüthig, sondern erhebt sich mit der ganzen Gemeinde und den übrigen Glaubensbrüdern zu derselben Preisung Gottes, dasselbe Gebet mit ihnen anstimmend: יתגדל... „Es werde der große Name Gottes gepriesen &c". Eine bezügliche, den Lehrvertrag ersetzende Einleitung zum Kadisch der Trauernden ist daher dennoch wohl anzurathen; einem bezüglichen Zusatze des Kadisch selbst auch wohl das Wort zu reden. Die Geschichte weist ja verschiedene Umwandelungen und Abänderungen des Kadisch nach.

Die Segenssprüche יקום פורקן (erstes und zweites), מי שברך und הנותן תשועה haben gleiche Tendenz, entstammen aber, wie Inhalt und Sprache beweisen, verschiedenen Zeiten; ersteres der Periode der babylonischen Schulen, dieses derjenigen der Gaonen. Der Wechsel der Sprache (י"פ ist in aramäischer Sprache abgefaßt) beweist schon aus alten Zeiten dafür, daß derartige Gebete besser in der verständlichen Muttersprache vorgetragen werden, und der Wechsel der Verhältnisse, welcher das erstere יקום פרקן ganz unbrauchbar gemacht hat, denn der Inhalt ist ein Segensspruch für die babylonischen Schulhäupter &c., spricht auch für eine Modification des Inhalts. Ein Gleiches ist für הנתן תשועה bedingt, ein Segensspruch für den herrschenden Landesfürsten, ebenfalls der Zeit der Gaonen entstammt. Die darin niedergelegten Ideen gehören dem alten, despotischen und absoluten Herrscher=Systeme an und entsprechen nicht mehr den modernen Anschauungen und Verfassungen constitutioneller Regierung. Amram hat alle diese Gebetstücke nicht.

Der Gebrauch, den Neumond zu verkündigen und einzusegnen ist der alten Sitte des קדוש החודש nachgeahmt. Das Gebet יהי רצון ist Ber. 16, b entnommen; מי שעשה und יחדשהו

erwähnt Abudirahim, obwohl in abweichender Form. Der Zweck dieser Sitte geht verloren, so dafür die nicht allgemein verständliche hebräische Sprache beibehalten wird. Auch diese Sitte und die bezüglichen Gebetstücke kennt Amram nicht.

אב הרחמים ist ein Gebet zum Andenken an die Martyrer des Judenthums und zum Zweck für die Seelenandacht (הזכרת נשמות) eingeführt, welche in vielen Gemeinden allsabbatlich abgehalten wird. Schon **Tanchuma ad Haasinu** Anf. [1]) erwähnt dieser allsabbatlichen Sitte, aber das Gebet אה״ר kannten Abudirahim und Maimonides noch nicht. Es scheint demnach in den spanischen und deutschen Verfolgungen der nachfolgenden Jahrhunderte seinen Ursprung zu haben. Diesen aufgeregten Zeiten entspricht auch der besondere Inhalt, namentlich der Schluß des Gebets, welcher für unsere ruhiger gewordenen Zeiten und Gemüther weder Anklang noch Erklärung findet. Die Stelle in Tanchuma ist vielleicht selbst ein Zusatz spätrer Zeit, woran dieses Buch so reich ist, und gehört alsdann jener präsumirten Zeit an. Man erkennt hieran die spätere Entstehung und Einführung der Sitte von Haskaroth Neschamoth, die ursprünglich nur für die Martyrer bestimmt war und keineswegs der Seelen aller Verstorbenen gedacht haben wollte. Auch in שבולי הלקט [2]) wird diese Sitte erwähnt. Spätere Casuisten מהרי״ל [3]) beschränken sie wieder.

Als tägliches Schlußgebet wird von R. Amram אין כאלהנו angeführt, ein aus אמן gebildetes Akrostichon. Daran schließt sich פטום הקטרה nach **Krit. 6. a**, das Verzeichniß der täglich von den Leviten gesungenen Psalme nach **Mischn. Tam.** Ende, und אמר רבי אליעזר···, der Schluß mehrerer talmudischer Tractate (**Ber., Jev. , Nas., Krit.**). [4]) Aus Rücksicht auf die tägliche Arbeit des Volks und aus scrupulöser Besorg=

---

1) רגילין להזכיר המתים בשבת

2) Die Zeit stimmt also zu unsrer Vermuthung über die Entstehung dieser Sitte.

3) R. Jakob Levi aus Möln (1365—1427).

4) Nach R. Sal. Luria wird אר״א nur als Agada des Kadisch wegen hinzugefügt von denen und für diejenigen, welche nicht mit עלינו schließen

niß (Bet Jos. ad Tur I, 133 nach Abuhab) bezüglich des פטום הקטרת hat man für gut befunden, dies Alles ausschließlich für den Sabbatmorgengottesdienst anzuordnen. Ob indeß dieser Abschnitt über das Räucherwerk überhaupt für den Gebetgottesdienst beizubehalten sei, darüber ist oben, wo wir über die Abschnitte vom Opfercultus verhandelten, gerichtet worden (Einl.). Auch eignet sich der Vortrag der nur als katalogisches Verzeichniß geltenden Mischnah Tamid (Ende) nicht für den öffentlichen Gottesdienst. Das Stück אמר רבי אליעזר scheint in Bezug auf seinen vom „Frieden" handelnden Inhalt gewählt zu sein, womit man gern einzelne Gebete (vgl. Tephillah, Kadisch), wie den Gottesdienst überhaupt schließen wollte. [1]) Jedoch möchte auch dieses für unsre dem talmudischen Studium und insbesondere der in diesem Abschnitte angewandten talmudischen Hermeneutik entfremdete Zeit nicht mehr passend gefunden werden.

Schon aus dem Inhalte des zuletzt besprochenen Abschnitts scheint geschlossen werden zu müssen, daß hiermit der Gottesdienst beendigt war. Es wird jedoch als eigentliches Schlußgebet עלינו angeführt. (Tur I, 133), [2]) ein aus תפלה מוסף für ראש השנה herüber genommenes Gebetstück, wo es die Bestimmung hat, den Uebergang zu den sogenannten מלכיות,

---

1) Vgl. unter den sog. kleinen Tractaten פרק השלום: גדול השלום שכל הברכות והתפלות חותמין בשלום ק"ש חותמין בשלום ופרוס סכת שלומיך ברכת כהנים חותמין בשלום ושם לך שלום כל הברכות חותמין בשלום עושה השלום.

2) Die Aufnahme von עלינו in das tägliche Gebet ist eine späte Einrichtung. Maimonides hat nur den ersten Theil bis אין עוד. Die Aufnahme stammt wohl aus der Zeit der Kreuzzüge, als es darauf ankam, den Gegensatz des jüdischen und christlichen Gottesbewußtseins hervorzuheben. Dieser Gegensatz tritt in der ursprünglichen Fassung, in den vor ואנחנו elidirten Worten, noch deutlicher hervor. Die Verschiedenheit des Gebrauchs, עלינו in dem täglichen Gebete gar nicht, oder leise zu recitiren, scheint in den Vexationen begründet zu sein, welche die elidirte Stelle hervorgerufen hat. In diesen selbst hat denn auch wiederum die Elision ihre Veranlassung. Trotz der Elision der am meisten anstößigen Stelle entspricht dennoch dieses Gebet nicht den Anforderungen, welche es für die tägliche Liturgie geeignet machen, und noch weniger der Bedeutung, welche ihm am ר"ה beigelegt wird.

d. h. den, die Anerkennung Gottes als einigen und alleinigen Herrn des Himmels und der Erde aussprechenden, Bibelversen zu bilden. Dieses Gebet soll demnach dieses Hauptmoment der jüdischen Lehre im Gegensatz zu den anderen Religionen hervorheben, was in einer für uns ausgemerzten Lesart (vor ואנחנו:) noch deutlicher zu erkennen war. Bei der allgemeinen Consolidirung, welche das Gottesbewußtsein erhalten hat, ist die Frage aufzuwerfen, ob es rathsam sei, dieses Gebet als ein tägliches beizubehalten.

Der Gebrauch fügt den מזמור של יום [1]) und für außerordentliche Tage andere, zwar oft nur in entfernter Beziehung zu der Bedeutung derselben stehende, Psalme hinzu (vgl. Tur. l. a.).

Außerdem hat der Gebrauch eine Masse von Gebeten der Privatandacht überwiesen, wie פ' עקידה, wovon schon früher (S. 8 ff.) die Rede gewesen, zur Erinnerung an das Verdienst der Väter und zur Stärkung der Kinder in dem noch immer geforderten religiösen Martyrerthum an dem frommen Beispiele der Väter. — Vielleicht unterliegt der auf Akeda bezügliche Bibelabschnitt an dieser Stelle demselben Urtheile, wie die darauf bezüglichen Gebete. Ferner findet sich da פ' המן, zur Erweckung des Vertrauens auf Gott für den täglichen Unterhalt trotz Noth und Entbehrung, wie auch schwieriger Erwerbung, woran passende Gebete um Gewährung des täglichen Brodes, der nöthigen Kleidung u. s. w. sich anreihen. Auch die 13 maimonidischen Glaubensartikel nebst dem Decalog sind hierbei im Gebrauch. Von Letzterm bemerkten wir bereits, daß er nach dem alten Tempelritual dem öffentlichen Gottesdienste angehörte und aus der Ber. 12, a angegebenen Rücksicht auf die Häretiker wieder ausgeschieden worden ist.

VIII. Das Mussaph-Gebet (מוסף).

Für Sabbat=, Neumonds= und Festtage sind מוסף=Gebete angeordnet, den Zusatzopfern entsprechend, welche an diesen

---

1) S. das Verzeichniß der betreffenden Psalme Tamid (Ende) und einen Versuch der Rechtfertigung ihrer Wahl Ab. der. Nat. 1.

Tagen außer den gewöhnlichen nach biblischer Vorschrift dargebracht wurden. Sie bestehen aus den 3 ersten und letzteu Eulogieen der gewöhnlichen Tephillah und einer mittleren, den Charakter des מוסף = Gebets ausdrückend, verbunden mit der Recitation des vorgeschriebenen Opferritus zum Ersatz des reellen Opfers. Diese mittlere Eulogie hat allgemein die Klage darüber zum Inhalte, daß wir um unserer Sünden willen aus dem heiligen Lande vertrieben seien, der Tempel zerstört und so die Darbringung der schuldigen Opfer sistirt worden sei, woran sich die Bitte reiht, daß es Gott bald gefallen möge, zum Wiederaufbau des Tempels und zur Herstellung des pflichtmäßigen Opfercultus Israel wieder nach Palästina zurückzuführen.

Wenn es auch historisch wahr ist, daß der Gebetgottesdienst an die Stelle des früheren Opfercultus getreten ist, so folgt daraus nicht, daß der erstere eine untergeordnete Stellung einnehme, und der letztere allein der berechtigte sei. Vielmehr ist dies als in der Fortentwickelung des menschlichen Geistes begründet gerade jener. — Es widerspricht der Bedeutung, welche wir mit den Opfern verbinden, daß wir um Wiederherstellung der Opfer beten sollen oder an eine solche glauben. Auch die Recitation der biblischen Opferabschnitte müssen wir um des Princips willen verwerfen. [1]) Ja, es stehen sogar Zusatzgebete als solche im Sinne der מוספים damit im Widerspruch, da sie zu sehr an den Charakter des Opfercultus erinnern und nur aus einem solchen erklärlich sind. Man kann ein zweites Opfer als Zusatz darbringen, aber nicht ein zweites Gebet desselben Inhalts als Zusatz sprechen. Dies widerspricht dem Geiste und der Bedeutung des Gebets und macht es zu einem Akte der Werkheiligkeit. Bedeutung und Zweck erhält מוסף nur als ein zusätzlicher, sabbatlicher und festtäglicher, Hauptgottesdienst außer und neben dem

---

1) Die Specialisirung dieser Opfervorschriften ist selbst nach Talmud und Rabbinen nicht erforderlich. Rosch. H. 35. Maim. H. Teph. u. Siddur Landshuth H. L. ad 1.

שחרית und getrennt von diesem. Aber selbst hierfür sind die Verhältnisse der Gegenwart nicht günstig. Eine vermehrte Solennität des Gottesdienstes muß das מוסף ersetzen. Was der Opfer-Gottesdienst quantitativ bot, sucht der Gebet-Gottesdienst qualitativ zu erreichen. Solche מוסף-Gottesdienste hatten die Ansche Maamad der Tempelzeit sogar auch in den Wochentagen. Taan. 26, a. Maim. Kle. Ham. 6, 4. Herzfeld Gesch. ꝛc. III, 183 ff. Von einem Mittagsgebet ist auch Ps. 55, 18 die Rede, ebenso in der הוראה der תפלה. Man vgl. auch Act. 10, 9, wo es deutlich ist, daß sich das Gebet dem üblichen, wohl halbtägigen Fasten der Ansche Maam. anschloß. Auch das mythologische Heidenthum kannte besondere Opfer und Gebete zur Mittagszeit, wo man die Gluth der Sonne für besonders gefährlich hielt, gegen welche man sich zu schützen suchte. Vgl. auch Ps. 91, 6. Die Ideen der Zeit widersprechen endlich auch zu sehr dem Inhalte der מוספים, als daß im Ernste an eine Aufrechthaltung derselben gedacht werden könnte. Für den Sabbat hat der portugiesische Ritus למשה צוית, welches ursprünglicher zu sein scheint, da das אתה תכנת schon der alphabetischen Ordnung wegen (ת'ש'ר'ק') auf eine spätere Abfassungszeit schließen läßt. Die betreffenden Stücke für ר"ח der Woche und des Sabbats gehören der frühern Zeit an und sind im Geiste der Festgebete verfaßt.

Am ראש השנה besteht das מוסף-Gebet aus 9 Eulogieen, indem die sogenannten מלכיות, זכרונות und שופרות hinzutreten, biblische Verse (10), welche die Anerkennung Gottes als Herrn des Weltalls, die Waltung Gottes auf Erden, das Andenken der Menschen vor ihm, — und verschiedene Erinnerungen an שופר (Offenbarung, Erlösung, Festfeier), Alles in Rücksicht auf die Bedeutung des Tages, — zum Inhalte haben, mit entsprechenden Einleitungsgebeten und Schlußeulogieen.[1] Der

---

[1] Bruchstücke dieser Gebete werden schon Rosch. H. 27, a. j. Avod. Sar. c. 1, h. 2 u. 5. Lev. R. c. 29. Tanchum. Haasin. Pesikt. Rabb. 97 a angeführt. Die Reihe dieser Gebete wird als תקיעתא דרב bezeichnet. Zusätze sind aus späterer Zeit und lassen sich bis zu Nachmanides verfolgen.

betreffende Gebrauch stützt sich auf Mischn. Rosch H. 32, a, und wenn derselbe als bestehende Vorschrift zu betrachten ist, so wären beim Wegfall der כ׳כפים diese Gebetstücke anderswo, vielleicht in שחרית תפלת, einzuschalten oder getrennt für sich vorzutragen, da nach dem Talmud ihre Verbindung mit חזרת ביכור nicht nothwendig erscheint. Es ist jedoch nicht zu verschweigen, daß die nur lose, fast lediglich in Rücksicht auf ein einzelnes Wort mit einander verknüpften Bibelverse bei einer Reform der Gebete, wie wir sie erstreben, zur Beibehaltung wenig empfehlenswerth sind.

IX Hallel-Gebet (הלל).

Für Neumonds= und Festtage [1]) haben wir noch das הלל zu erwähnen, dessen Anordnung auf Pes. 117, a [2]) beruht und dort unhistorisch genug auf Moses und Propheten zurückgeführt wird. Es würde hieraus nur folgen, daß die Anordnung eine sehr alte ist; und in der That wissen wir, daß die betreffenden Psalme als Wechselgesänge schon in den Zeiten des Tempelgottesdienstes üblich waren (Succ. 45, a). Die Wahl der Psalme ist im Allgemeinen nicht zu billigen und wird durch (Pes. 118, a) nicht gerechtfertigt. Nach M. Succ. 3, 11 herrschte hierin schon früh nach örtlichem Gebrauche Verschiedenheit. Eine Einleitungs= und Schlußeulogie ist ebenfalls im Gebrauche (Meg. 21, b). Die erstere ist auf Analogie von עלמקרא מגלה, על נטילת ידים, להדליק נר של חנכה ꝛc. gegründet und wird auf allgemeine Principien, wie Deut. 17, 11 zurückgeführt, wonach auch den rabbinischen Anordnungen göttliche Autorität beiwohnen soll (Ber. 19, b), ein Grundsatz, der früh bekämpft worden zu sein scheint (Sabb.

---

1) Für die Neumondstage war der Gebrauch kein allgemeiner (Taan. 28, b. Arach. 10, a). ראש השנה ist aus mystischen Gründen von diesem Gebrauche ausgeschlossen (Rosch H. 32, b).

2) Pes. 64 bezeugt, daß Hallel auch schon beim Schlachten des Peßachopfers gesungen wurde.

23, a).[1] Es soll indeß damit nur ausgesprochen sein, daß den Anordnungen der fortschrittlichen Entwickelung, vom heiligen Geiste religiöser Wahrheit und Begeisterung ausgehend, in gleicher Weise göttliche Autorität inwohne, wie denen der ursprünglichen göttlichen Offenbarung, ohne jene gleich diesen als unabänderlich erklären zu wollen. Es liegt hierin auch der wesenhafte Unterschied zwischen „mündlicher" und „schriftlicher" Lehre. Der Schlußeulogie יהללוך geschieht Pes. 118, a Erwähnung. Uebrigens scheint הלל von Anfang an nicht von demselben Umfang, wie jetzt (Ps. 113—115 vgl. Pes. l. c.), und seinem ersten Theile nach nur für die häusliche Feier der Peßachabende bestimmt gewesen zu sein (vgl. Mischn. Pes. 10, 5—7), ein Umstand, welcher bei einer Reform des öffentlichen Gottesdienstes zu berücksichtigen sein wird.[2]

X. Das Minchah-Gebet (מנחה).

Wie das Morgen- (שחרית-) Gebet zum Ersatz des beständigen Morgenopfers (קרבן תמיד של בקר), so ist das מנחה-Gebet zum Ersatz des beständigen Abendopfers (קרבן תמיד של ערב) eingerichtet.

Diesem Abendopfer entspricht auch die dafür bestimmte und übliche Zeit.[3] Die Bezeichnung מנחה aber hat keine Beziehung zum Opfer, sondern ist wie שחרית in Rücksicht auf

1) Für das Tischgebet der Peßachabende ist die Einleitungseulogie auch nicht im Gebrauch. Ehemals war nämlich Hallel auch am Abende für die Synagoge üblich, weshalb man von der Eulogie für das Haus absah.

2) Die responsorische Form war schon früh üblich, jedoch nicht überall gleich, weder den Orten noch der Zeit nach. Die noch übliche Wiederholung einzelner Verse scheint darin ihren Grund zu haben. Maim. Chanuk. 3, 12. Sophr. 16, 12. Succ. 38. Die jetzt gebräuchliche Wiederholung des [illegible] findet sich nicht im Talmud, jedoch erwähnt ihrer R. Nissim. Auch die Ausschließung einzelner Psalme findet sich Taan. 8, erwäht.

3) Nach Succ, 53, a fand das Gebet der Ansch. Maam. v[illegible] dem Opfer Statt. Der Tephillah ist an Sabb. 24 a erwähnt.

die Bewegung der Sonne gewählt (vgl. Esr. 9, 5 und ben Melech a. h. l.; auch Lipm. Heller ad Ber. 4, 1). Das eigentlich vorgeschriebene Gebet ist die תפלה, welche überhaupt als Stellvertreterin des Opfers angeordnet ist, mit תחנונים. Dem Grundsatze, den Gebeten einleitende Lobgesänge vorhergehen zu lassen, mit dem Nebenzwecke, den zerstreuten Sinn der Menschen zur Andacht zu stimmen, ist auch hier gehuldigt und dafür אשרי mit nachfolgendem Ps. 145 bestimmt, als das gewöhnliche פסוקי דזמרא vor der תפלה. Für Sabbat- und Festtage tritt noch ובא לציון hinzu, welches (vgl. oben z. St.) vom Morgengottesdienste dahin verlegt worden ist. Der Zusatz des Psalmverses ואני תפלתי erwähnt schon Tania 29; Spätere suchen dessen Aufnahme wie dreimaliger Wiederholung eine mystische Rechtfertigung zu geben (vgl. Tur I, 292). Ebenso ist für den Sabbat das Gebet צדקתך [1]) (auserlesene Psalmverse) angeordnet und theils durch nicht verbürgte Tradition, theils mystisch begründet worden (vgl. Tur l. c.). In der betreffenden Tephillah des Sabbats ist die mittlere Eulogie (אתה אחד) abweichend von der im Morgengebete üblichen, wie auch, wovon weiter unten, in dem betreffenden Vorabendgebete. Es ist nämlich darin das Gebet der Sabbatruhe nach seinen verschiedenen Begründungen dargestellt: durch die Schöpfung (Vorabend), durch die Offenbarung (Sabbatmorgen) und durch die innere Nothwendigkeit der Ruhe (Minchah-Gebet des Sabbats), theilweise auch als Hindeutung auf die Sabbatruhe und den Sabbatfriedeu der Menschheit in der Messiaszeit, oder mystisch: durch Beziehung auf die Ruhe in der Ewigkeit (Tur l. c. Tos. ad Chagig. 3, b. s. v. מי כמוך).

---

1) Als צדוק הדין geltend und auf die Todesstunde Mosis (7 Adar) bezüglich, obgleich diese Tradition vielfach angezweifelt wird. Sohar Terumah (fol. 156) Tosaph. ad Menach. 31. Auf die Rückkehr der Seelen in das Gehinom, aus welchem sie während des Sabbats befreit sind, beziehen die Anordnung Mord. ad Pes. '165, Agudah 203 lit. 100 u. Abudir. Die Anordnung ist wohl alt, denn Pesikt. Emor u. Tania 30, b erwähnen sie. Man bemühte sich nur später, Motive dafür

XI. Das Abend-Gebet (ערבית).

Dem Minchah-Gebet folgt das Abend- (ערבית) oder besser Nachtgebet, da das erstere מנחה sowohl im Gegensatze zu שחרית, als in seiner Vertretung des קרבן תמיד של בין הערבים der Benennung Abendgebet mehr entspricht. Auch die Zeit, welche für das ערבית- Gebet bestimmt ist, gibt ihm mehr den Character als Nachtgebet. Die Beziehung, in welche dasselbe zum Opfercultus gesetzt ist, bestätigt ebenfalls diese Ansicht (Ber. ?6, b). Jedoch läßt sich aus dieser Anordnung eines besondern ערבית- Gebets, welches zu keiner Vertretung der unmöglich gewordenen Opfer nothwendig war, erkennen, daß die Einrichtung eines Gebetgottesdienstes auch schon früh seine innere Stütze in sich selber und nicht allein die äußerliche auf den in Wegfall gekommenen Opferkultus hatte. [1]) Auf diesem losen oder eigentlich entbehrten Zusammenhang mit dem Opfercultus basirt auch die Ansicht, תפלה ערבית nicht als Pflicht- (חובה) Gebet, sondern als רשות-Gebet zu betrachten (Tur. I. 235), jedoch bezieht sich dies natürlich nur auf die eigentliche תפלה, nicht das שמע.

Die Liturgie für das ערבית- Gebet besteht demnach wiederum aus den beiden Hauptstücken שמע und תפלה, und zwar ist ebenso wie am Morgen das Schema von zwei Eulogien vorher, jedoch statt einer, wie am Morgen, auch von zweien nachher begleitet.

Aus ähnlichen Gründen, wie פסוקי דזמרא dem Morgen- und אשרי dem Minchagebete vorausgehen, ist auch Ps. 134 mit Anschließung anderer auserlesener Psalmenverse für das ערבית-Gebet angeordnet — in dem Falle, daß dasselbe sich nicht dem Minchahgebet unmittelbar anreiht. Ebenso geht dem

---

aufzufinden. Die Reihenfolge der Verse ist bei den Sephardim und Provenzalen umgekehrt. Kolbo, Tania, Jbn Jarchi.

1) Vgl. Ber. l. c.: וסמכוהו רבנן אקרבנות. Von den Ansche Maam. wird jedoch kein Abend-Gottesdienst erwähnt.

ברכו noch der Psalmvers והוא רחום[1]) voraus — in Rücksicht auf das fehlende Opfer, welchen die Portugiesen daher auch an Sabbat beibehalten (vgl. **Tur I, 237, Maim. Teph. 9 Peer Hador 129**). Wir müßten diesen Gebrauch fallen lassen, so sich nicht dieser Vers durch seinen eigenen Inhalt empfähle, jedoch wäre alsdann auch nach portugiescher Sitte derselbe für das Gebet am Vorabende des Sabbats beizubehalten.

Die erste Eulogie ist bestimmt, Gott für die Schöpfung der Finsterniß Lob zu sprechen, wie des Morgens für die Schöpfung des Lichts. Es liegt hier die antique Ansicht zu Grunde, daß die Nacht ebenfalls als eine besondere Schöpfung Gottes gelte, wie das Licht, und die Finsterniß nicht der natürliche Gegensatz desselben und durch dessen Abwesenheit von selbst hervorgerufen sei. Die Amplification dieser Eulogie entspricht zwar nicht in allen ihren Theilen dem Standpunkte physikalischer Wissenschaft, empfiehlt sich aber durch ihre poetische Anschauung und Ausführung. Jedenfalls läßt es sich religiös rechtfertigen, die Abwechselung von Tag und Nacht als *ein* besonderes Zeichen der göttlichen Allmacht darzustellen. Daß Tag und Nacht e i n e Schöpfung bilden und sich gegenseitig ergänzen, scheint man auch schon früh geahnt zu haben, indem es Bestimmung ist, in den betreffenden Eulogieen für das Morgen- und Abendgebet beider Schöpfung gleichzeitig zu erwähnen. Der portugiesische Sidur hat einige abweichende Lesarten. Von ועד bis ה' צבאות ist deutscher Zusatz.

Die zweite Eulogie אהבת עולם entspricht der אהבה רבה im Morgengebete, welche beide als im Tempelritual des Morgengottesdienstes gebräuchlich überliefert sind. Man hat die eine für den Morgen-, die andere für den Abendgottesdienst bestimmt.

Rücksichtlich des שמע verweisen wir nach oben.

Zwischen dem nun folgenden אמת ואמונה des Abend- und אמת ויציב des Morgengottendienstes findet dasselbe Ver-

1) Ein andrer Grund führt והוא רחום auf die 39 Malkot zurück, weßhalb es an Sabbat und Festtagen ausfalle. Abud., Zed. Laderech 150.

hältniß Statt, wie vorher bei der אהבה. Es wird die dritte Eulogie, die גאולה damit eingeleitet.

Die vierte Eulogie השכיבנו trägt den Charakter eines Nachtgebets an sich. שומר bezieht sich auf die Gefahren der Nacht. Ein andrer Schluß war ··· פורש, welchen j. Ber. 32, a erwähnt (vgl. auch Lev. R. c. 9). Er ist nach dem auch bei der Ahawah und Geulah geltend gemachten System der Ausgleichung für den Gottesdienst an den Vorabenden des Sabbats und der Festtage bestimmt.[1])

Es folgt dann eine Reihe auserlesener Bibelverse ··· ברוך ה' nebst Schlußeulogie ··· המלך בכבודו mit 18 אזכרות, d. h. Erwähnungen des göttlichen Namens zum Ersatz der 18 Eulogieen in der תפלה, welche von Vielen nicht gebetet wurde, weil sie רשות= und nicht Pflichtgebet ist. Den Zusatz יראו עינינו erwähnt Tos. ad Ber. 4. b, R. Ascher rc. und begründen denselben aus den früheren Localverhältnissen der Juden und ihrer Synagogen. Wegen des Zusammenhangs von ··· ברוך mit den 18 Eulogieen der ת' fällt dieses Stück am Sabbat aus. Aus demselben Grunde ist für Sabbat ושמרו und die respectiven Festtage כי ביום הזה, תקעו, וידבר [2]) angeordnet, da mit dem Ausfall der Tephillah sonst auch keine Erinnerung an diese Statt finden würde. Darum folgt auch קדיש, welches gleichsam den Schluß bilden soll (Tania 9). Mit Bezug hierauf erscheint es rathsam, in den Wochentagen ebenfalls die תפלה in Wegfall zu bringen, zumal da nach dem bestehenden Gebrauche das מנחה= und ערבית=Gebet verbunden wird. An

1) Analogieen zu diesem System bieten außer den erwähnten Beispielen auch der Schluß der 18ten Eulogie in der Tephillah: המברך בשלום und עושה שלום; auch der Vortrag des Decalogs nach seinen doppelten Accenten. Nach Schoch. Tov 6 ist auch פורש für die Woche bestimmt, weil man Nachts des Schutzes durch ציצית entbehre. Vgl. auch Tanch. Pinhas. Auch war in Tudela so der Gebrauch nach dem Zeugniß von Tur I, 267. Amram liest besser — עדת statt עמו ישראל.

2) Abudirahim kennt noch nicht alle; sie scheinen theilweise spätere Zusätze zu sein. Wir haben das כל נדרי für י"כ nicht erwähnt, weil es keinen eigentlichen Gebetsinhalt hat und als zu הפרת נדרים gehörig bei den „Gebräuchen" der Synagoge zur Besprechung kommen wird.

den Vor- und Schlußabenden der Sabbat- und Festtage jedoch könnte sie vielleicht eher beibehalten werden, weil die Liturgieen verschieden sind und somit keine ermüdende Wiederholung bilden, jedoch liegt eine Nothwendigkeit hierfür nicht vor, weil bereits in den Zusätzen dafür gesorgt ist, die Bedeutung des Tags hervorzuheben.

Die Wiederholung des ויכלו nach der Tephillah ist nur um der Festtage willen angeordnet, welche mit den Vorabenden der Sabbattage zusammenfallen, weil für dasselbe in der הפלה selbst alsdann kein Platz ist. Der Grund ist ein mystischer (vgl. Sabb. 119 b). Für die gewöhnlichen Sabbattage wäre die Wiederholung ohnehin unnütz. In der תפלה lehnt sich ויכלו an das vorhergehende תכלית und וברכתו (vgl. Tur I, 268) und hierin ist der eigentliche Grund von dessen Aufnahme zu suchen. Hieraus geht hervor, daß ויכלו für die Tephillah eingeschoben ist, da auch אתה קדשת nicht im Talmud erwähnt wird. Maimonides (Peer. Hador 116) bezeugt, daß der Gebrauch früh angefochten wurde. Maimonides empfiehlt zwar die Beibehaltnng des Gebrauchs, jedoch ohne Motivirung. ברכה מעין שבע als מגן אבות hat seinen Grund in untergegangenen Verhältnissen. Es ist dies eine Einrichtung zu Gunsten der auf dem Felde Weilenden. (vgl. Sabb. 24 b und Raschi a. h. l. Raschi ist das historische und sachliche Verhältniß nicht mehr klar. Es handelt sich nicht um eine Verlängerung, sondern Abkürzung des Gebets. Das Gebet wurde auf dem Felde verrichtet. Dort sollten die Arbeitenden durch ein zu langes Abendgebet nicht aufgehalten werden. So ist die סכנה zu verstehen, wovon der Talmud redet. Andere erleichternde liturgische Einrichtungen für und Rücksichtnahme auf die עם שבשדות, worunter vielleicht die auf dem Felde arbeitenden Essäer (Munk Philos. 2c. übers. v. Beer. S. 51) zu verstehen sind, finden sich auch Rosch. H. Ende.

Ebenso ist für den Vorabend des Sabbats (Mischn. Sabb. 2) במה מדליקין angeordnet.

Veränderte religiöse Anschaunngen und Gewohnheiten, wie der Mangel an Verständniß solcher talmudischer Stücke,

scheinen diesen Gebrauch nicht mehr aufrecht erhalten zu können. Zudem würde er seinen vorgeblichen Zweck besser bei häuslicher Privatlektüre erfüllen, wie auch dieses Mischnastück im portugiesischen Sidur seinen Platz vor der gewöhnlichen Liturgie hat.

Für die Liturgie an den Vorabenden des Sabbats bleibt noch eine Reihe von Psalmen zu erwähnen übrig, womit der spätere Gebrauch den Gottesdienst einleitet (Ps. 95 — 99. 29), und zwar 6, auf die 6 Werktage bezüglich. Der portugiesische Sidur hat blos Ps. 29, mit Bezug auf die 6malige Erwähnung des קול ה׳ in demselben. Ebenso ist ein Lied לכה דודי angeordnet, mit dem Akrostichon שלמה הלוי [1]), welches den Sabbat nach einer dem Talmud (Sabb. 119, a) entnommenen Idee als Braut personificirt und besingt. Alsdann folgt Ps. 92 als מזמור של יום השבת und Ps. 93 als מזמור של יום ו״. Tur, Karo und Moses Isserles wissen von diesem Gebrauche noch nichts. Maimonides (Peer Hador 116) erwähnt jedoch Ps. 92.

Für die Schlußabende des Sabbats und der Festtage ist ein Einschaltungsgebet (חוננתנו) אתה חונן und והודיענו (Ber. 33, a [2]) angeordnet. Letzteres (והודיענו [3]) wird Ber. l. c. מרגניתא דבבל genannt. Obgleich בין ישראל לעמים in אתה חוננתנו eine religiöse Bedeutung hat und der Muth anzuerkennen ist, selbst in den Zeiten des Drucks den religiösen Gegensatz zu den Völkern hervorzuheben (vgl. die entsprechende Stelle in והודיענו): so sind derartige Ausdrücke dennoch selbst in unsrer Zeit vor Mißdeutung nicht gesichert. R. Jehuda Hanaßi, der als Freund Antonin's gilt, wenigstens zum römischen Hofe in Beziehung stand, nahm daher auch die Rücksicht, diese Worte wegzulassen.

Ebenso ist hier für den Schlußabend des Sabbats

1) Nicht R. Salomo Gabirol, sondern wahrscheinlich R. Salomo Alkabez Halevi, dem es seiner Jugend und dogmatisch-kabbalistischen Richtung wegen am Besten zugesprochen werden kann. Er lebte im 16 Jahrhundert in Saphet.

2) Der Schluß ist aus j. Ber.

3) Nach Pesach. 104 von Rav herrührend.

ויהי נועם zu erwähnen, als Gebet, um den göttlichen Segen für die Werke der Woche (מעשה ידינו) zu erflehen. Der sich anreihende Ps. 91, wie ואתה קדוש sind aus kabbalistischen Gründen hinzugefügt (vgl. Tur 1, 295. Mass. Sophr. Scheelt. 2. Tania 21. Synh. 65). Kolbo und R. Moses Isserles erwähnen ויתן לך, eine Sammlung von Segenssprüchen, welche jedoch nicht in Form eines Gebets gebracht sind.

Als zum Abendgebet gehörig bleibt uns noch übrig, den Gebrauch von קדוש und הבדלה beim Ein- und Ausgang der Sabbat- und Festtage zu besprechen. Beide sind beim כוס (Becher) angeordnet und gehören somit eigentlich der häuslichen Andacht an, um den Tisch,[1]) die Mahlzeit, welche durch כוס repräsentirt wird und namentlich an Sabbat und Festtagen im Judenthum einen religiösen Charakter hat, zu weihen und zu heiligen. Auch die Abendmahlzeit beim Ausgang des Sabbats und der Festtage hat noch nicht den Charakter von חול. Daß כוס die angegebene Bedeutung habe, geht schon daraus hervor, daß כוס eigentlich für jedes ברכה המזון angeordnet ist. Auch geht dies aus dem Ausspruch Pes. 101, a: אין קדוש אלא במקום הסעודה und Aussprüchen wie: אסור לטעום קודם קדוש והבדלה hervor. Auch unterstützt Mischna Ber. 8, 1: נר ובשמים מזון והבדלה unsre Ansicht. Ferner beweist der Umstand für uns, daß כוס durch פת (Brod) vertreten werden kann. Der ganze Act charakterisirt sich somit als ein häuslicher (vgl. auch Ber. 52, a: הנכנס לביתו במ"ש מברך על היין rc.). Es geht somit hieraus hervor, daß קדוש wegen כוס angeordnet ist und nicht umgekehrt, wie dies die Ansicht Hillels gegen Schammai ist (Ber. 51 b).[2]) Eine mehr selbständige Bedeutung haben die 4

---

1) Hawdalah kann nicht für die Tephillah schon in frühester Zeit angeordnet worden sein, weil ת׳ ערבית als nicht pflichtmäßig selbst der spätern Zeit angehört. Auch spricht die Verschiedenheit der Ansichten über die Stelle der Einrückung nicht für das frühe Alter der Sitte. Ebenso geht aus Toseft. Ber. 3 hervor, daß in der Tempelzeit noch kein Sabbat-Abendgottesdienst bestand; somit kann auch selbst Kiddusch nicht der Synagoge angehören. Hiernach ist die Stelle Ber. 33, a zu deuten, welche diese Einrichtungen der großen Synagoge zuschreibt.

2) Nach Pes. 101, a ist Kiddusch ohnedies nur aus Neben-

כוסות am פסח, jedoch ohne ihre Beziehung zum Tische ganz zu verlieren. Jedenfalls ist auch hier die Bedeutung keine gottesdienstliche und synagogale, sondern nur eine häuslich= religiöse. Auch für חופה und מילה ist כוס theils eine spätere, theils keine nothwendige Anordnung. Für die der חופה angehörigen שבע ברכות ist כוס in der Gemara erwähnt, aber dem Charakter und der Bedeutung der חופה entsprechend, ursprünglich für das Haus bestimmt und, wie ehedem, bei Tische noch gebräuchlich. Auch unterstützt die Anordnung von בשמים für הבדלה, welches als Requisit eines vornehmen und somit festlichen Tisches der Orientalen gilt, unsere Ansicht [1]). Ebenso die Erzählung von der Salbung Jesu mit würzigem Oele bei Tische (vgl. מסכת כותיים. Ber 52 b. [2]) Als eine zum öffentlichen Gottesdienste gehörige Feier können daher קדוש und הבדלה nicht betrachtet werden. Aeußerliche zufällige Rücksichten (Pes. 101 b.) haben dieselben nur dahin versetzt. Schon die Gaonen sprechen daher für die Entfernung derselben aus dem öffentlichen Gottesdienste, und der Verfasser des Tur spricht mit Eifer hierfür (I, 269). In Palästina ist ein solcher Gebrauch auch nicht aufgekommen, was gebilligt wird (vgl. Bet Jos. a. l.). Das Hawdalah=Gebet findet sich Pes. 104. — Das aus Bibelversen zusammengesetzte, als Einleitungsgebet für הבדלה übliche הנה אל ישועתי scheint in der Zeit schrecklicher Glaubensverfolgung üblich geworden zu sein. In der Libation des Hawdalah=Weins scheint vielleicht auch eine Nachahmung heidnischer Gebräuche zu liegen, wie bei den Griechen dies geschah für den guten Dämon (ἀγαθὸς δαίμων) und den rettenden Schutz=

---

gründen für die Synagoge angeordnet worden und Viele: Hai, Gaon, Tur, Karo, sprechen für Abrogirung dieses Gebrauchs.

1) Am Sabbat mußte man des Feuers wegen der Verwendung von בשמים entbehren, weßhalb sie für den Abend ausdrücklich vorgeschrieben ist. Amram erwähnt diesen Gebrauch nicht.

2) Die bezüglichen Ceremonieen von ק' und הב' haben auch in der pharisäischen Uebertragung priesterlicher Tempelgebräuche auf das Haus ihren Grund, womit man in Gegensatz zu den Saducäern trat. Es liegt daher in der Räucherung von בשמים (מוגמר) vielleicht eine Nachahmung des priesterlichen קטרת.

geist (*Ζεὺς σωτήρ.*) Auch wird ja der Gebrauch, die Hand beim Hawdalah-Licht zu beschauen, was aus casuistischen Gründen angeordnet ist, abergläubisch verwendet (Tur 298). Ebenso hat Amram bei der Hawdalah ein Gebet zur Beschwörung der Engel (ed. Warschau Seite 31).

XII. Das Neilah-Gebet (נעילה).

Zwischen Minchah und Arwit, nach einer andern Ansicht zur Vertretung des Arwit (Jom. 87, b. Sabb. 24, a. j. Ber 41) ist für Jom Kippur [1]) das נעילה-(Beschluß-) Gebet angeordnet, zusammengesetzt aus Namens Raw's und Samuel's überlieferten Stücken (אתה נותן [2]) und מה אנו), mit dem Unterschiede, daß sie jener in Form der תפלה gebracht haben will, dieser nicht (Jom. l. c.). Der Ansicht Samuel's stimmen auch noch Andere zu und geben ihr praktische Anwendung. אשרי und ובא לציון sind als Einleitung von מנחה herübergenommen, um für dieses wegen seiner Beziehung zum Opfercultus den rechten Zeitpunkt nicht zu verfehlen. Es ist selbstredend, daß diese Rücksicht für uns nicht maßgebend sein kann. Wegen der zu oftmaligen Wiederholung möchten wir auch in Bezug auf das Neilah-Gebet der Ansicht Samuel's beistimmen und dasselbe nicht in die Form der תפלה gebracht wissen.

XIII. Besondere Gebete für Chanuka und Purim (חנכה und פורים).

Von den öffentlichen Synagogengebeten verdient noch הנרות הללו für Chanuka Erwähnung, welches zwar von Soph-

1) Bei den A. Maamad auch an anderen Fasttagen (Montag und Donnerstag) üblich.

2) Dieses Stück wird keinem so frühen Ursprunge zugeschrieben (Mordechai); darum fehlt es auch den Sephardim (Abudirahim, Maimonides). Bei Amram findet es sich.

rim 20, 6 angeführt, aber von den Sephardim nicht gekannt ist; ferner ··· האל הרב für פורים, welches Sophr. 14, 5 (vgl. Meg. 21 j. Meg. 4, 1 u. 3) angeführt wird. Auch שושנת יעקב kommt dort in seinen Grundzügen vor (ibid 6). אשר הניא mit alphabetischer Wortfolge aber scheint der gaonischen Zeit anzugehören (Zunz l. l. p. 380 e).[1]) Diesen Gebeten ist zu sehr der Charakter von Rache und Fluch aufgedrückt, als daß sie ohne Reform zur Beibehaltung empfohlen werden könnten. Abudirahim und Sephardim haben sie, wohl aus diesem Grunde, nicht, obgleich ihnen talmudische Ideen zu Grunde liegen. Diese sind in den Anfang und das Ende niedergelegt: האל הרב und ארור. Das alphabetische Stück ist in spätrer Zeit dazwischen geschoben. Das Gebetstück הנרות für Chanuka hat auch Abudirahim; es spricht im Allgemeinen und kurz von der historischen Veranlassung des Lichteranzündens und von dessen symbolischer Bedeutung, welche die anderweitige Benutzung dieser Lichter zum Zweck der Erleuchtung ausschließt.

XIV. Von den biblischen Vorlesungen in der Synagoge (קריאת התורה הפטרות ומגלות).

Neben der Gebetsliturgie bilden noch die biblischen Vorlesungen ein Hauptelement des jüdischen Gottesdienstes, welche der bestehenden Einrichtung nach sich auf den vollständigen Pentateuch und auserwählte Prophetenstücke erstrecken. Ebenso sind die sogenannten 5 Megillot (Hohes Lied, Rut, Klagelieder, Kohelet und Ester) auf fünf Tage des Jahrs vertheilt.

Die biblischen Vorlesungen, ihrem Ursprunge nach eine Einrichtung Esra's, bilden den Mittelpunkt des jüdischen Gottesdienstes, welcher dadurch mehr den Charakter geistiger Belehrung als mystischer Erbauung erhält. Und diesen zu wahren,

1) Bei Amram finden sich alle diese Gebetstücke nicht. Er hat für diese Festtage nichts Auszeichnendes, als על הנסים; jedoch für Purim auch האל הרב.

muß unsre Aufgabe sein. Ihm ist der Aufschwung des damaligen religiösen Lebens in Israel zu verdanken. Und wie bedeutend dieser war, lehrt eine Vergleichung der maccabäischen Begeisterung mit der exilianischen Erschlaffung, wie überhaupt die Geschichte der sopherischen Periode. Dafür ward aber auch der Inhalt der Vorlesungen, ebenfalls eine Einrichtung Esra's, durch Uebersetzung und Erklärung verständlich gemacht. Auch dafür muß unserseits wieder Sorge getragen werden.

Die Vorlesung der Lehre (Tora) findet sich schon Deut. 31, 10 gesetzlich vorgeschrieben und an den Zeitraum von 7 Jahren gebunden. Schwerlich ist dort unter תורה der vollständige Pentateuch in seinem ganzen, jetzigen Umfange zu verstehen, und zweifelhaft ist, ob nach jener Vorschrift die Vorlesung alle 7 Jahre wiederkehren oder innerhalb jenes Zeitraums vollendet werden sollte. Das Letztere scheint, wie wir später sehen werden, angenommen worden zu sein.

Auch die Eintheilung der Paraschen und Verse wird auf Moses zurückgeführt (Ber. 12, b. Meg. 22, a). Die Einrichtung, bei dem Minchah-Gottesdienst des Sabbat, wie bei dem Morgengottesdienst des zweiten und fünften Wochentages Vorlesungen zu halten, welche gewöhnlich Esra zugeschrieben wird, führt eine andere Tradition ebenfalls auf Moses zurück (Baw. k. 82, a). Als eine alte Sitte werden uns die Vorlesungen des Pentateuch ebenfalls im N. T. (Act. 15, 21) geschildert (vgl. auch Jos. c. Ap. 2, 17). Daß dieselben in den prophetischen Zeiten gebräuchlich waren, dafür findet sich kein sicheres Zeugniß. Obgleich Jes. 1, 12—15 der gottesdienstlichen Versammlungen an Neumond-, Sabbat- und Festtagen und der Gebete an ihnen Erwähnung geschieht, so doch nicht der in Rede stehenden Vorlesungen.

Ursprünglich scheint also die Vollendung des Pentateuch in 7 Jahren, den Worten der Bibel getreu, im Gebrauch gewesen zu sein. Dafür spricht die spätere palästinensische Reducirung dieses Zeitraums auf 3½ Jahre, wodurch eine zweimalige Vollendung in jenem ersten Zeitraum bewerkstelligt

wurde, wie die noch spätere babylonische, auf 1 Jahr, indem man jedes Mal 7 Paraschen zusammen las, und so die Tora in Einem Jahre vollendete. Von einem solchen Unterschiede zwischen palästinensischer und babylonischer Sitte spricht auch schon Kidd. 30, a. Einen andern Gebrauch Palästinas erwähnt auch noch Meg. 29, b, wonach die Tora in 3 Jahren vollendet wurde. Hiernach bestimmt sich die Eintheilung derselben in 175 Abschnitte (Sophr. 16, 10. j. Sabb. 16, 1), oder in die masoretische von 155 [1]) oder auch 154 (Midr. Ester 116, d und Massora).

Bei Einführung der Tora-Vorlesung entbehrte man anfänglich noch sowohl bestimmter Perikopen wie einer festen Sidra-Eintheilung. Das auszuwählende Stück war der freien Wahl überlassen, wie dies auch bei der in spätrer Zeit eingeführten Propheten-Vorlesung (Haphtara) der Fall war. Wie heute noch an den Festtagen, so wurden früher die für ausgezeichnete Sabbate (Neumond, Chanuka, 4 Paraschot) bestimmten Stücke allein ohne Sidra vorgelesen (Meg. 39, a 30, b. Meg. 3, 5). Ein zweites Sefer war ehedem noch nicht im Gebrauch (Meg. 31, a). Erst mit der Absicht, die ganze Tora in 7 Jahren zu vollenden, welche Einrichtung wohl die ursprüngliche war, wurde eine feste Eintheilung nöthig, welche wiederum die Vollendung in $3^1/_2$ Jahren an die Hand gibt. Diese letztere ist gesichert durch die Eintheilung in 175 Abschnitte, und diese Zahl ist wiederum gesichert durch die Eintheilung der Scheeltot in gleichviele Abschnitte und die Beziehung auf die Zahl der Lebensjahre Abraham's. Sie ist also nicht anzuzweifeln und auch nicht anders als durch einen $3^1/_2$ jährigen Cyklus zu erklären. Selbst die Zahl 155 läßt sich noch bei einem $3^1/_2$ jährigen Cyklus rechtfertigen, indem man die Sabbate mit ausgezeichneten und besonderen Perikopen in Abzug bringt. Jedoch scheint die Peschito, welche nur 126 Abschnitte ergibt, 155 für die Normalzahl eines $3^1/_2$ jährigen Cyklus zu

---

1) Fürst (Or. 1847 No. 5 p. 73 Anm. 186) deutet darauf das Wortspiel an Est. R. Anf.: ק'נ'ה' (155).

nehmen, indem sie davon die Sabbate mit ausgezeichneten und besonderen Perikopen abzieht; indeß ist die Zahl der Peschito vielleicht ein Corruptel. Man ist wohl von dem 3½ jährigen Cyklus abgegangen und hat dafür den 3 jährigen eingeführt, weil jener keinen regelmäßigen und stets gleichen Abschluß der Tora zu einer und derselben Zeit zuließ. Aus biblischen Gründen suchte man jedoch den Schluß der Tora von Succot festzuhalten (**Deut.** 31, 10. **Sot.** 41, **a. Meg.** 36 **a**). Auch weist auf eine solche Regelmäßigkeit die Bestimmung gewisser Sidras für bestimmte Sabbate hin, wie **Num.** 28, 1 für den Neumond Adar, die **Tochacha** von Leviticus vor Schowuot und von Deuteronomium vor Roschhaschana. Hieraus entwickelte sich dann der einjährige Cyklus, um eine noch größere Regelmäßigkeit, wie schnellere Vollendung der Tora zu erzielen. Man vertheilte indeß anfänglich zur Abkürzung der Vorlesungen die Sidra auf Sabbat-Vormittag, -Nachmittag, Montag und Donnerstag (**Meg.** 31, **b**). Die spätere Sitte, die ganze Sidra am Sabbat-Vormittag zu lesen und für Sabbat-Nachmittag, Montag und Donnerstag den Anfang der folgenden Sidra zu bestimmen, wie es noch üblich ist, wird schon im Talmud erwähnt (**ibid**). Alle diese Bestimmungen sind paläſtinensische und lassen voraussetzen, daß der einjährige Cyklus auch im heiligen Lande den dreijährigen verdrängt hat. Daß aber der 7 jährige die Grundlage bildet, beweisen die 7 Paraschen, welche einer jeden Sidra eigenthümlich sind. Die Uebereinstimmung der Kürze einzelner für ausgezeichnete Sabate und Feste bestimmter Perikopen mit derjenigen unserer Paraschen läßt ebenfalls darauf schließen, daß ehemals eine einzelne Parascha auch die Perikope eines einzelnen Sabbats ausmachte.

Für die Festtage gibt **Mischn. Meg.** 30, **b** abweichende Perikopen an; für Minchah des Jomkippur fehlt eine Angabe in der Mischnah, was eine erwünschte Handhabe ist, den bei uns üblichen und vielfach beanstandeten Abschnitt durch einen andern zu ersetzen (vgl. unten). In gleicher Weise fehlt in der Mischnah die Angabe einer Vorlesung für den 9 Aw.

Wir haben schon erwähnt, daß mit der Vollendung der

Toravorlesungen in einem Jahre die jedesmalige Vorlesung von 7 Abschnitten (פרשה) verbunden war. Hieraus erklärt sich auch die Anordnung von 7 קוראין oder עולין,[1]) welche nach ursprünglicher Einrichtung die betreffenden Abschnitte vorzulesen bestimmt waren (Meg. 21 ff).[2]) Die Abstufung von 6, 5, 4 und 3 קוראין ist nicht allein durch die höhere oder geringere Wichtigkeit der zu Tempelvorlesungen bestimmten Tage bedingt, sondern wohl zunächst durch die Länge der Perikopen. Daß man unter 3 nicht hinabstieg, war von der Reihenfolge כהן, לוי, ישראל, den 3 Repräsentanten jüdischer Stammes- und Standesunterschiede, bedingt.[3]) Zu den öffent-

---

1) Rücksichtlich der בימה, auf welche sie traten.

2) Die Kürze einzelner, besonders für ausgezeichnete Sabbate und Feste bestimmter Perikopen läßt darauf schließen, daß die Sitte des Aufrufens Einzelner nicht bestand. Die Sitte des Aufrufens machte sogar die Vermehrung der Bibelverse nothwendig. Kidusch. 30, a gibt deren viel weniger an, als Jalqu. 855. Und wenn Mischn. Taan. 26, a erklärt wird, daß Gen. 1,1—5 von 2 und Meg. 30, b die 5 Verse der Neumondsperikope von 4 gelesen wurden und viele Sidras der Massora weniger als 21 Verse zählen (vgl. die 6, 9, 12, 13, 17 rc.) und selbst heute noch, wie am Neumond und Purim, die Zahl der Verse nicht ausreicht, sondern der nachfolgende Leser zurückgreifen und gelesene Verse wiederholen muß, um für sich mindestens drei zu erhalten: so erkennt man mit Deutlichkeit, daß die ganze Einrichtung des Aufrufens einer spätern Zeit angehört. Somit genirt auch die Kürze der Paraschen nicht für die Annahme, daß diese ursprünglich eine sabbatliche Perikope gebildet haben, wie diese selbst wieder beweisen, daß die Sitte des Aufrufens und Zersplitterns der Lesestücke nicht ursprünglich ist. Ueber die ursprüngliche Kürze aller Perikopen vgl. Toseph. Meg. המקלר הרי זו משובח.

3) Das Vorrecht der Kohanim, zuerst aufgerufen zu werden, beruht auf Mischna. Gitt. 59, a, ist jedoch mehr als ein Zugeständniß denn ein Recht dargestellt. Nach Phil. II, 630 hat überhaupt ein Kohen oder Aeltester immer allein vorgelesen, was wiederum beweist, daß das Aufrufen und die Theilung der Lesestücke einer spätern Zeit angehört. Selbst Taan. 27, b scheint diese ursprüngliche Sitte von Einem Vorleser noch zu kennen. Gegen das Vorrecht der Kohanim führt schon der Talmud Ausnahmen an (Meg. 22). Ja an Meg. 28 spricht sich der Talmud entschieden dagegen aus (vgl. auch M. Hor. 3, 8). Die Feststellung des kohanitischen Prärogativs entstammt der Gaonen-Zeit,

lichen Vorlesungen wurden nur die Fähigen berufen, wie das Amt des Vorlesens bei jeder פרשה einem Andern übergeben ward. Die dafür zu beachtende Reihenfolge findet sich Gitt. 68 ff. Wenn auch das Volk dort mitgenannt ist, so schließt

---

findet aber an Maimonides einen entschiedenen Gegner; ebenso Salomo b. Aderet, der diese Einrichtung nicht blos tadelte, sondern aufhob. Selbst aber die Gaonen, welche Kohanim in Schutz nahmen, gestatteten, daß diese auf ihr Vorrecht verzichten. Der Gebrauch, unwissende und unwürdige Aharoniden, selbst die Würde der Gemeinde repräsentirenden Rabbinen gegenüber, zu bevorzugen, beruht auf Mißverständniß und ist ein Mißbrauch, der noch durch den Zwang wächst, einen Leviten folgen zu lassen, oder im Falle von dessen Abwesenheit sich selbst wieder zu substituiren. Daß der Levite sein Vorrecht verliert in Ermangelung eines Kohen, ist ausdrücklich ausgesprochen.

In Betreff des Vorlesens der Perikopen durch den Aufgerufenen selbst sprechen Tosepht. Sabb. und Tanchum. Jithro von den zum Vorlesen nothwendigen und erforderlichen Präparationen und j. Meg. von der Ausschließung der Unkundigen und der ausschließlichen Aufrufung der zum Lesen Befähigten Von der allmäligen Abnahme der Befähigung gibt nach Abudirahim schon Saadia Zeugniß, der im Falle der Ermangelung eines fähigen Aharoniden oder Leviten die Stellvertretung durch den Chasan gestattet.

Nach Maimonides H. Teph.. 12, 5 liest zwar noch jeder Aufgerufene selbst, indeß ist hieraus nicht zu schließen, daß damals die Befähigung noch eine allgemeinene war; Maimonides gibt nur den principiellen Grundsatz, die halachische Vorschrift an. Denn abgesehen von der erwähnten Nachgiebigkeit des ältern Saadias sprechen auch schon Raschi (Sabb. 12, b) und R. Tam (Tos. ad B. Bathr. 15, a) von der leisen Zuflüsterung des Chasan zur Unterstützung der Aufgerufenen und des Lesens nicht ganz Kundigen. Vgl. auch Kar. I, 139.

Die Cantilene (נגינת טעמים, Trop) ist ebenfalls nicht ursprünglich. Sephardim und Italiener kennen heute nur noch den durch die Accente unterstützten declamatorischen Vortrag. Der Talmud (Kidd. 71, a) erwähnt die Cantilene indeß schon tadelnd für den Priestersegen. Raschi nennt diese dort auch Trop (טרוף τρόπος), „tropische“ Figuren des Gesangs, wie man auch von solchen in der Rhetorik spricht. Sepher Chasid. 101 erwähnt sogar der verschiedenartigen Tropen für den Tora- und Haphtarah-Vortrag als wesentlich (הלכה למשה מסיני). Die alte Sitte und das talmudische Verbot sind für die Beseitigung der Cantilene maßgebend, welche auch im Schulchan Aruch nicht von Karo, sondern nur von Jßerles erwähnt wird.

dies eines Theils den Anspruch an die Fähigkeit, vorzulesen nicht aus, andern Theils ist der Gedanke an die große Masse des Volks durch die Zahl der ihr vorausgehenden Bevorzugten unmöglich gemacht.

Die Vertheilung dieser Aemter erklärt sich durch die Verschiedenheit zwischen dem ursprünglichen Tempelgottesdienst, welcher durch den abgeschlossenen Priester- und Levitenstamm verrichtet wurde, und dem spätern Synagogalgottesdienste, welcher, selbst insofern er ein öffentlicher war, nicht durch angestellte Cultusbeamte, sondern durch zufällig anwesende befähigte Subjecte abgehalten wurde, sowohl was die Gebetliturgie, als die biblischen Vorlesungen betrifft. Unter חזן הכנסת hat man demnach nicht den geistlichen Cultusbeamten der Gemeinde zu verstehen, um uns dieser Bezeichnung auch für jüdische Zustände zu bedienen, sondern den Synagogendiener (שמש) (vgl. Raschi ad Mischn. Jom. 7, 1) Mischn. Macc. 3, 12). ראש הכנסת, welcher dort genannt wird, ist der die Synagogenangelegenheiten verwaltende Vorsteher der Gemeinde (vgl. das.). Unsre Einrichtung, bei jeder פרשה Andere zum Vorlesen zu bestimmen, ohne daß einer von ihnen selbst liest, sondern mit der Anweisung, sich hierbei sämmtlich durch ständige Cultusbeamte vertreten zu lassen, ist durch den Umstand hervorgerufen, daß die Zahl der Fähigen immer mehr abnahm, um so nicht theils den Gottesdienst für die Zukunft unmöglich zu machen, theils um Streit zu verhüten, wenn sich der größte Theil der Gemeinde von dem Rechte des Vorlesens ausgeschlossen sehen würde. Um aber auch die minder Befähigten keiner öffentlichen Beschämung auszusetzen, ist selbst den Befähigten das Recht, selbst vorzulesen genommen worden (Tur I, 139).

Man erkennt demnach, daß die Sitte des Aufrufens der Einzelnen zu Toravorlesungen für uns ohne Zweck und Bedeutung geworden ist. Schon im Namen der Tosephta führt Tur 1, 143 die Vorschrift an, daß nur der Fähige zum Vorlesen bestimmt werden soll, wenn auch für alle 7 Abschnitte in Ermangelung von anderen befähigten Mitgliedern der Gemeinde.

Auch dürfte es talmudisch nicht zu rechtfertigen sein, daß nach unsrer Einrichtung von jedem Einzelnen die bezüglichen Benedictionen wiederholt werden, dessen schon der Talmud erwähnt (Meg. 21 b), auch wenn jene dem vorlesenden Cultusbeamten leise nachsprechen (Tur 1, 141), da auch hierzu in unsrer Zeit die Wenigsten befähigt sein möchten. Aber selbst der Vorschlag des leisen Nachsprechens wird nicht gebilligt. Ein andrer Vorschlag der Casuisten, das Vorgelesene in Gedanken zu wiederholen, setzt nothwendig Verständniß des Gehörten voraus. Selbst nach der modificirten Einrichtung sollen die in solchem Grade Unbefähigten ausgeschlossen bleiben (Saadia und Abudirahim. Bet Jos. ad Tur 1, 139). Aus allem diesem geht hervor, daß es kein Pflichtgebot für den Einzelnen war, von Zeit zu Zeit zu Toravorlesungen gerufen zu werden. Die gegentheilige Ansicht ist eine irrthümliche, auf die man vielleicht stößt, und von der zu befürchten steht, daß sie sich den geeigneten Reformvorschlägen hinderlich in den Weg stellen möchte.[1])

---

1) Der Einwand, daß die vollständige Stellvertretung der Gemeinde durch den Vorleser behufs Abstellung des Aufrufens der Einzelnen dem jüdischen Princip widerspreche und dem christlichen Grundsatze huldige, die Gemeinde in dem Cultusbeamten und Geistlichen aufgehen zu lassen, ist allein nicht ausreichend, da auch jetzt eine solche Vertretung beim Gebete, wie beim Vorlesen der Tora Statt hat, das Princip also, wenn es ein solches sein soll, doch gebrochen ist. Auch wir wollen keinen Unterschied zwischen Priester und Laien statuirt haben, der principiel, wenn auch factisch, nie im Judenthum bestand; aber auch nur insofern, als diese priesterlichen Vorrechte, ohne Würdigkeit und Verdienst, Person und Geburt zuerkannt würden; der Wissenschaft und Würdigkeit müssen und sollen wir sie zugestehen. Der Ausbildung einer fachmännischen und büreaukratischen Hierarchie anstatt einer priesterlichen wird dadurch vorgebeugt, daß die Wissenschaft und Bildung, welche auch die Würdigkeit gibt, allgemein zugänglich gehalten und dadurch demokratisch gemacht wird. Ideale konnte auch Moses nicht verwirklichen; auch er mußte der realen Wirklichkeit Rechnung tragen. Von Idealität sind die gegenwärtigen Zustände aber auch noch weit entfernt. Von dem Neid und den Streitigkeiten, welche das Aufrufen veranlaßt, wußten auch die Alten, ohne sie gänzlich verhüten zu können. Für sie lag aber eine Art Nothwendigkeit

Eine andre Einrichtung der Alten aber, welche trotz des entgegenstehenden Gebrauchs zum Gesetz erhoben ist (Ber. 8, a), und die wir unbedingt zur Wiederaufnahme empfehlen, ist die Institution des מתורגמן. Aus der Zeit der politischen und religiösen Restauration Israels durch Esra stammend (Meg. 3, a, Synh. 21, b. Maim. H. Teph. 12, 10), wird im engern Sinne darunter die Uebertragung biblischer Vorlesungen in die aramäische Sprache verstanden, im weitern findet dieselbe jedoch auf jede Sprache Anwendung, welche von Juden gesprochen und als deren Muttersprache angesehen wird. [1])

vor, die Sitte beizubehalten, weil sie eine indirekte Quelle zu Geldeinnahmen für die Bestreitung der Gemeindeausgaben war, da sie direkte Quellen durch Vorlage und executorische Beitreibung sich nicht eröffnen konnten. Für uns wiegen diese Gründe zur Beibehaltung der Sitte nicht mehr; bei uns spricht Alles für Abstellung, die auch schon in einzelnen Gemeinden mit Erfolg bewerkstelligt worden ist.

1) Vgl. Meg. 18, a. Nach Mischn. Meg. 1, 8 ließe sich sogar nicht nur das Vorlesen der Tora und übrigen Bibelabschnitte in verständlicher Uebertragung, sondern auch die Benutzung entsprechender nicht-hebräischer Exemplare rechtfertigen. *) Es wird ausdrücklich erlaubt, die Bibel in jeder Sprache zu schreiben. Selbst die spätere Beschränkung dieser Erlaubniß auf die griechische Sprache thut der Allgemeinheit der Concession keinen Abbruch, da sie wenigstens zu Gunsten der hellenistischen **) Juden gemacht wurde, denen beispielsweise die jetzigen nur deutsch redenden und verstehenden Juden in allen betreffenden Beziehungen gleich stehen. Maimonides (H. Teph. 1, 19) bemerkt von dieser alt- griechischen Sprache, was auch bekannt, daß sie unter- und verloren gegangen, und deßhalb wiederum allein die hebräische Sprache und Schrift gebräuchlich sei. Die hebräische Sprache ist demselben Schicksal unterlegen, könnte man nun bei ihr nicht derartige Folgerungen geltend machen, um wenigstens die Nothwendigkeit einer Verdolmetschung zu urgiren?

*) Maimonides gestattete auch in Ermangelung ritueller Rollen die Benutzung gewöhnlicher Exemplare.

**) Gamaliel II veranlaßte die griechische Bibelübersetzung des Akilas. Auch Jehuda Hanaßi begünstigte dessen Studium. Die Beibehaltung des griechischen Targum wurde von Justinian I ausdrücklich angeordnet, nachdem bei ihm Klage über dessen Abstellung geführt worden war.

Die Institution scheint ihr Ende erreicht zu haben, als und weil die aramäischen Uebersetzungen dem Volke ebenso unverständlich oder noch unverständlicher geworden waren, als der hebräische Urtext, und man das Wort der Schrift nicht öffentlich willkürlicher Deutung preisgeben wollte (Tur 1, 145). Dies scheint der Sinn des Glaubens zu sein, daß auch das Targum ברוח הקדש geschrieben sei, und wir würdigen denselben wenigstens in der Rücksicht, daß auch wir uns entschieden gegen die volle Reception und authentische Geltung einer fremden Uebersetzung erklären. Die Verdolmetschung der vorgetragenen biblischen Stücke muß eine getreue sein, aber freie Deutung wird vielleicht von der mündlichen ebenso wenig ganz auszuschließen sein, wie von der Agadah und Predigt.[1]) Die Frage jedoch,

1) Für die hagiographischen Bücher wird das ausschließliche Vorlesen in der verständlichen Muttersprache zur Vorschrift gemacht, wie auch die Unterlegung eines griechisch geschriebenen Exemplars als erlaubt erklärt (Meg. l. c.). Wie gesagt, diese Bevorzugung der griechischen Sprache vor anderen, wird durch die frühere Stellung und Bedeutung der hellenistischen Juden erklärlich, welche der hebräischen gar nicht mehr mächtig waren. Wir haben ebenfalls bemerkt, daß aus Analogie sich für unsre Zeit ähnliche Concessionen in Bezug auf andere Sprachen feststellen lassen. Der Gebrauch Ex. 13, 17—15, 26 (der Gesang Mosis am Meere) am Peßach und ibid. 19 und 20 (der Dekalog) am Wochenfeste mit dem Targum zu begleiten, findet sich in späteren Jahrhunderten noch (Vgl. Kolbo § 52 f. 57, b: ונהגו בשביעי של פסח ובראשון של עצרת לתרגם הפרשה כלה כדי להבין לנשים ולעמי הארץ ··· כי באותו הזמן שנקבע המנהג היו מדברים הכל בלשון ארמים). Auch findet sich das Targum dieser Stellen neben dem Hebräischen Texte in mehreren Machsormanuscripten (vgl. Zunz l. l. p. 412, h). Ebenso wurden an mehreren Orten die Haphtarahs und am Purim das Buch Ester vorübersetzt, und zwar mit Genehmigung rabbinischer Autoritäten (R. Isaak b. Scheschet R. G. A. Nr. 388 und 390 R. Simon b. Zemach R-G-A. III Nr. 121 f. 28, a). In Candia wurde sogar noch im 15 und 16 Jahrhundert die Haphtarah am Versöhnungstage nur neu-griechisch vorgetragen (R. Meir Padua R-G-A. Nr. 78), und zwar auch mit dessen Genehmigung. Bei den Karäern in der Krim werden die Haphtarahs ebenfalls und nur in der tartarischen Sprache vorgelesen (Mises bei Jost. Gesch. Th. 9 Verz. S. 95). Ebenso haben für die oben erwähnten Targumvorlesungen am Peßach und Wochenfeste die betreffenden Uebersetzungen in der Landessprache Statt (das. S. 92).

ob nach Anordnung der Mischnah (Meg. 23, b) Text und Verdolmetschung sich versweise folgen sollen, oder ob besser Beides in ununterbrochenem Zusammenhange vorgetragen werde, müssen wir vorläufig noch offen lassen. Gegen die erste Weise läßt sich einwenden, daß sie die Auffassung des Inhalts erschwere, gegen die andere, daß der andauernde hebräische Vortrag, welcher vom Volke nicht verstanden wird, wiederum die alten Uebelstände mit sich führe, dasselbe unbeschäftigt lasse und langweile. Die Abkürzung der Perikopen durch Auswahl der vorzulesenden Stücke würde auch hier die Möglichkeit eines Ausweges an die Hand geben.

Man darf sich nämlich nicht verhehlen, daß schon bei den Alten viele Stellen der Schrift als zur öffentlichen Verdolmetschung nicht für geeignet gefunden wurden uud deßhalb unübersetzt blieben (Meg. 25, a u. b). Daß man diese Stellen aber noch hebräisch vortragen durfte, ist ein Beweis, wie sehr schon damals die hebräische Sprache aufgehört hatte, eine allgemein verstandene zu sein. Nur so ist es erklärlich, daß schon so früh Maßregeln gegen das Hinaus- und Hereinlaufen des Volkes während der biblischen Vorlesungen (משום הנכנסין והיוצאין) getroffen werden mußten (Meg. 21, b. 22 a ꝛc. vgl. auch **Maim. H. Teph.** 12, 9). In Betreff der unübersetzt zu lassenden Stellen wird wohl die Ansicht von Niemanden bestritten werden, daß wir uns hinter die Unkenntniß der Sprache seitens der Masse des Volks nicht länger zu verkriechen haben werden (vgl. **Raschi a. h. l.**), sondern dieselben ganz auszuscheiden seien.[1]) Das Verzeichniß jener Stellen wird indeß sowohl modifizirt (z. B. in Betreff des מעשה עגל ꝛc.), als erweitert werden müssen. Es ist dies theils in der modernen Anschauung, theils in den veränderten politischen und religiösen Verhältnissen begründet. Daher werden alle die einzelnen Ausdrücke, wie zusammenhängenden Erzählungen dahin zu bringen sein, welche als obscön[2]) Anstoß erregen würden, — und

1) Ursrünglich war ja auch die Wahl der vorzulesenden Stücke eine freie.

2) Wie groß die Anzahl solcher Stellen ist, welche theils ausge-

unser modernes Gefühl ist darin ein von dem der Alten sehr verschiedenes —, wie auch alle jene Vorschriften, welche sich auf Opfercultus, Gesetze, welche sich ausschließlich auf den Aufenthalt Israels in der Wüste, oder auf die früheren particularen und dazu noch obsoleten Landes- und Personenverhältnisse beziehen, es sei denn, daß ihnen wie z. B. bei der Leibeigenschaft, Armenunterstützung 2c. Prinzipien zu Grunde liegen. Auch die trockenen Geburts-,[1] Reise und, Zählungsregister sind dahin zu rechnen. Auch unter den historischen Erzählungen wird eine Auswahl zu treffen sein. Ueberhaupt wird der zu wählende Abschnitt nach der religiösen und moralischen[2] Bedeutung seines Inhalts zu untersuchen und zu beurtheilen sein. Es versteht sich von selbst, daß die unübersetzt gebliebenen und zu lassenden Stücke für das größere Publikum ohne Verständniß und Interesse sind, zumal viele von ihnen dasselbe durchaus nicht in sich, sondern nur in ihrer symbolischen Bedeutung tragen, welche als eine theils veraltete, theils zu complicirte, zumeist dem Volke vorenthalten bleiben muß. *Und* doch müssen ohne Kenntniß von dieser so viele mosaische Anordnungen, abgesehen davon, daß sie ihren reellen Werth und ihre praktische Geltung für die Gegenwart verloren haben, nicht nur unverständlich, sondern oft widersinnig und lächerlich erscheinen,

---

schieden werden müssen, theils nicht in wörtlicher Uebersetzung wiedergegeben werden dürfen, beweist schon folgendes Verzeichniß: Gen. 4, 1. 6, 4. 11, 30. Auch der Ausdruck ידע an 15, 5, welcher sich sehr oft wiederholt, duldet keine etymologisch genaue Uebertragung. Ferner 16, 2. 4, 5. Auch c. 17 (מילה) würden wir Anstand nehmen, in der Muttersprache vorzutragen. Ebenso 18, 11, 12. 20, 3. 25, 22 ff. 26, 16. 29, 23 ff., 30, 14 ff. v. 38. 31, 35. c. 34. 35, 16 ff. v. 22. c. 38. 39, 8, 20 ff. Ex. 19, 16. Deut. 28, 57.

1) Als Belegstücke für die kosmopolitische Deutung זה ספר תולדות אדם und die Begründung der gleichen Menschenrechte durch die Lehre von der Abstammung des ganzen Menschengeschlechts von Einem Menschenpaare kann der Vortrag derselben entbehrt werden

2) Wir zählen dazu, wie oben erwähnt, auch gesetzliche Einrichtungen, welche von politisch- oder social-religiöser, überhaupt principieller Bedeutung sind. Diese dürfen selbstredend, wenn auch die bezüglichen Einrichtungen antiquirt sind, nicht ausgeschlossen werden.

mindestens aber ohne tieferes Eingehen in die Sache, von welchem, wie gesagt, für die Masse des Volks und den öffentlichen Gottesdienst abgestanden werden muß, falsch oder gegensätzlich gedeutet werden. Und vor Beidem, sowohl falscher als lächerlicher Auffassung und Deutung sollte man das heilige Wort Gottes mit aller Energie bewahren. Im Alterthum, wo der Charakter des ganzen Cultus ein symbolischer war, was der unsrige nicht ist, war die Sachlage eine andre. Um hier das gewünschte Ziel zu erreichen, muß durch erweiterten und gehobenen Schulunterricht und populäre Vorträge ersetzt werden, was dem öffentlichen Gottesdienst entzogen wird. In früherer Zeit lieferten die Bote hamidrasch diesen Ersatz, welche in unsrer Zeit natürlich zweckmäßig umgeformt werden müßten.

Hiernach werden die allsabbatlichen Vorlesungen nicht zu ausgedehnt werden, und der Pentateuch wird so auch in Jahresfrist vollendet werden können. Unter solchen Umständen werden die üblen Folgen vielleicht auch von keiner großen Bedeutung sein, wenn der hebräische Urtext und ebenso die Uebertragung in die Muttersprache sich im ununterbrochenen Zusammenhange folgen. [1])

---

1) Von den außersabbatlichen Tora-Vorlesungen seien hier diejenigen am ר"ח, חנכה, חה"מ של סכות und für מנחה של י"כ erwähnt. Den drei ersten reden wir nicht das Wort, weil sie ausschließlich Opfervorschriften enthalten. Wir bringen hier gleichzeitig unsre Ansicht über die Benutzung eines **zweiten** Sepher an den Festtagen zur Sprache. Auch der Inhalt der darauf bezüglichen Vorlesungen enthält nur Opferstücke. Schon Tosaphot Meg. 30, b erklären, daß diese Vorlesungen nicht auf talmudischer Anordnung beruhen, sondern erst von R. Amram erwähnt werden und somit eine Einrichtung der Gaonen seien. Die Wahl eines zweiten Sepher für diese Vorlesungen hat ihren Grund in der Bestimmung der Mischnah (Meg. 4, 4), aus Rücksicht auf das wartende Publikum und die Unterbrechung des Gottesdienstes fern und weit von einander liegende Torastücke nicht gleichzeitig zu lesen (אין מדלגין בתורה). Mit der Beseitigung der Opferstücke würde und könnte daher auch die Benutzung eines zweiten Sepher fallen. — Die Vorlesung von עריות in מנחה של י"כ findet sich nun freilich trotz Tos. Meg. 29, a in der Mischnah nicht erwähnt. Der Einwand, daß der Festtage nicht

Neben den Vorlesungen aus der Tora an Sabbat=, Fest= und Fasttagen sind auch solche aus den Propheten eingerichtet, Haphtarahs (הפטרה) genannt, weil das Volk mit ihnen von der Verpflichtung zur Toravorlesung befreit wurde (פטר).[1] Man führt diese Sitte gewöhnlich auf eine historische Veranlassung zurück, die Verfolgungen der Juden durch die Syrer, während welcher oder auch nach denen es ihnen nicht sogleich möglich war, die gewohnten Vorlesungen aus der Tora wieder einzurichten. (Abudirahim ed. Venet. f. 63, b. Vitringa de Synag. vet. p. 1006 ff.) Nach Anderen soll der Grund dazu in dem Inhalte der Propheten selbst gelegen haben, wie ja auch theilweise bei den Alten Vorlesungen aus den Hagiographen üblich waren (Sabb. 116, b. Raschi ad Sabb. 24

Erwähnung geschehe, beseitigt sich wohl durch die Correktur von כמעמדות in וכמועדות. Der Schreibfehler erklärt sich durch die gewöhnliche Erwähnung von מעמדות neben תעניות. (Vgl. die folgende Mischnah. Scheelt. 8, d. Herzfeld Geschichte rc. III S. 213). Die Gemara indeß erwähnt dieser Vorlesung Meg. 31, a nebst dem Propheten Jonah als Haphtarah. Midrasch und Tosaphot waren sich der Gründe für diese Wahl nicht mehr bewußt. Ersterer gibt einen allegorischen Grund an, Letztere finden darin eine Mahnung zur Sittlichkeit und Enthaltsamkeit (Vgl. auch Ibn Jarchi Hamanhig ed. Berlin S. 61, a). Es ist hiermit wenigstens der Beweis gegeben, daß das Motiv, welches die Tora bei dieser Gesetzgebung und den bezüglichen Vorschriften hatte, in Israel einen Damm zu setzen gegen die Unsittlichkeiten des heidnischen Naturgottesdienstes (vgl. Lev. 18, 3 ff. u. 24 ff.), bei der Wahl der Vorlesung für den Versöhnungstag weder maßgebend war, noch für die talmudische Zeit zu sein brauchte. Da demnach blos die Mahnung an Sittlichkeit in Betracht kommt, so wäre ein andrer Abschnitt, wie etwa der unmittelbar folgende (Lev. 19, 1 ff.), wegen des weniger specifisch, sondern allgemein sittlichen und auch weniger obscönen und anstößigen Inhalts, vorzuziehen. Das Gebetbuch (עלת תמיד) des Dr. Einhorn für die Har-Sinai-Gemeinde in Baltimore ist mit dieser Aenderung bereits vorangegangen.

1) Andere: weil das Volk mit dieser Vorlesung „entlassen“ „verabschiedet“ wurde. Zu vergleichen wäre damit das christ-katholische missa. Frankel in den Vorstudien zu LXX hat eine andre Erklärung versucht: „Den Vortrag eröffnen“; Herzfeld: (Geschichte rc. III, 48): „den Vortrag schließen“.

a) [1]) Der Umstand jedoch, daß die Haphtarahs ganz oder theilweise dem Inhalte der Toravorlesungen entsprechen [2]), wie auch die 21 (7×3) Verse, aus denen die prophetischen Vorlesungen bestehen sollen, wie die 7 Benedictionen, welche sie begleiten (in Bezug auf die ז' עולין, Tos. ad Pes. 104 b), und die Erwähnung der Erlösungs- und Messiasidee weisen darauf hin, daß die Haphtarahs der historischen Nachricht getreu ursprünglich zum Ersatz der Toravorlesungen eingerichtet worden sind. [3]) Für uns

1) Luc. 4, 16. Act. 13, 14 ff. (vgl. besonders v. 27) geschieht der Vorlesungen aus den Propheten auch schon Erwähnung.

2) Verschiedene Haphtarahs werden schon in Mischnah und Tosephta (Meg. 3) angeführt (Meg. 29, b. 31, a). Jedoch weicht unsre jetzige Ordnung vielfach ab. So z. B. in Betreff der ג' דפרענותא ז' דנחמתא וב' דתיובתא (vgl. Tos. ad Meg. 31 b und And.), welche alle Pesikta zur Quelle haben. Auch ist die Anordnung in den einzelnen Gemeinden eine verschiedene. So herrscht namentlich eine häufige Verschiedenheit zwischen den deutschen und sephardischen Gemeinden. S. die folg. Anm.

3) In Folgendem versuchen wir anzudeuten, worin die Rechtfertigung der Wahl der betreffenden Prophetenstücke zu suchen sein möchte: בראשית — Jes. 42, 5: בורא השמים. — נח — ib. 54, 9: מי נח. — לך לך — ib. 41, 8: זרע אברהם אהבי. — וירא — II Kön. 44; wegen der ähnlichen Verkündigung der 3 Engel an Sarah und Elischa's an die Sunamiterin. — חיי שרה: I Kön. 1, 1: wegen der Anspielung von והמלך דוד זקן auf ואברהם זקן (Gen. 24, 1). תולדות — Mal. 1, 1: das Verhältniß Gottes zu Jakob und Esau. — ויצא — Hos. 12, 13; die Flucht Jakobs. — וישלח — Obad. 1, 1: Prophezeiung über Edom. — וישב — Am. 2, 6; die Versündigung Israels — neben dem Vergehen der Söhne Jakob's. — מקץ — I Kön. 3, 15: Der Traum Salomo's — neben den Träumen Pharao's. — ויגש — Ez. 37, 15: Die Vereinigung der Reiche Juda und Israel oder Josef — rücksichtlich der betreffenden Geschichte Josef's. — ויחי — I Kön. 2, 1: David's gegenüber Jakob's Tod. — שמות — Jer. 1, 1: Jeremia's gegenüber Mose's Erwählung (nach sephardischer Ordnung); Jes. 27, 6: Prophezeiung über Aegypten (nach deutscher Ordnung; wohl nur zum Unterschiede von שמות, wofür Jer. 1, 1 wegen ע' בתא bestimmt ist). — וארא — Ez. 28, 25: Strafgericht über Aegypten, eine Prophezeiung. — בא — Jer. 46, 13: dgl. — בשלח — Richt. 4, 4 u. c. 5: Gesang der Deborah und Mosens. — יתרו — Jes. 6, 1: Erscheinung Gottes — Offenbarung. — משפטים — Jer. 34, 8: Freilassung (דרר) — rücksichtlich der betreffenden Sclavengesetze. — תרומה — I Kön. 5, 12: Tempelbau. — תצוה — Ez. 43, 10: dgl. — כי תשא — I Kön. 18, 1: falsche Götter — gegossenes Kalb. — ויקהל und פקודי I Kön. 7, 13,

[illegible] können die prophetischen Vorlesungen jene historische Bedeutung nicht mehr haben. Uns kann nur darum zu thun sein, neben der Tora auch den Inhalt der Propheten und Hagiographen, somit der ganzen heiligen Schrift zur Kenntniß und zum Bewußtsein des Volks zu bringen.[1]) Für Beides also, — Propheten wie Hagiographen, — haben wir histori=

---

oder 51: Fortsetzung der Erzählung vom Tempelbau und seiner Geräthe. — ויקרא — Jes. 43, 21: prophetische Ansicht über Opfer. — צו — Jer. 7, 21: dgl. — שמיני — II Sam. 6, 1: Aehnlichkeit der Begegnisse — Aharon's Söhne — Ussah. — תזריע — II Kön. 4, 42 u. c. 5: נעמן, der Aussätzige. — מצורע — II Kön. 7, 3: vier aussätzige Männer. — אחרי מות — Ez. 22, 1: Blutschande. — קדושים — Ez. 20, 2 (nach sephardischer Ordnung); Amos, 9, 7 (nach deutscher Ordnung): allgemeine Sündhaftigkeit; nach sephardischem Ritus daneben Einschärfung einiger specieller Gottesgebote — in Beziehung auf die im betreffenden Pentateuchabschnitte genannten. — אמור — Ez. 44, 15: Priesterdienst. — בהר Jer. 32, 6: Ankauf eines Feldes, — in Bezug auf die bezüglichen Gesetze an Lev. 25. — בחקותי — ibid. 16, 19: Göttliches Strafgericht. — במדבר — Hos. 2, 1: Anspielung auf die Zählung. — נשא — Richt. 13, 2: Geburt Simson's (Nasiräer Num. 6). בהעלתך — Secharj. 2, 14: רני. — שלח לך — Jos. 2, 1: Kundschafter. — קרח — I Sam. 11, 14: Krönung Saul's — Empörung des Volks gegen Gott. חקת — Richt. 11, 1: in Bezug auf die darin angeführten historischen Begebenheiten (ibid v. 13 — Num. 21, 24). בלק — Mich. 5, 6: Aehnlichkeit mit Bileams Segen. — פנחס — I Kön. 18, 46 u. c. 19: Göttlicher Eifer (Pinchas und Eliab nach jüdischer Sage identisch). — מטות bis דברים — ג' דפרענותא. — ואתחנן bis נצבים — ז' דנחמתא. — וילך bis האזינו — ב' דתיובתא. — Ueber ד' פרשיות, שבת וחנכה, שבת ור"ח, מחר חדש, Fest- und Fasttage vgl. Meg. 29, a — 31 b und die Commentare; auch Tur und Bet Jos. an den betreff. Stellen.

1) Der Vortrag der sogenannten 5 Megillot ist, wie schon oben bemerkt, an bestimmten Tagen des Jahrescyklus angeordnet. Ester und Klagelieder an dem zugehörigen פורים und ט' באב, Hohes Lied und Kohelet an שבת חה"מ des Peßach- und Succotfestes, und Rut an dem zweiten Tage des Schowuotfestes. — Die letzten drei mit Rücksicht auf die darin niedergelegten Erinnerungen an den Frühling (Hoheslied), Herbst (Kohelet) und die Weizenernte (Rut). Letzteres auch mit Bezug auf die propagandistischen Zwecke der Tora und des Judenthums. Diese Auswahl der Hagiographen ist jedoch nicht immer eine glückliche zu nennen. Der Vortrag der drei zuletzt erwähnten beruht überhaupt erst auf späterer Anordnung (Abudirahim). Ueber die Klagelieder vgl. Taan. 30, a.

sche Anlehnungspunkte. Nur beweist der gegebene Katalog der üblichen Haphtarahs, daß unsre Auswahl eine andere sein muß. Sie kann es auch, weil wir nicht mehr der ängstlichen Anlehnung an die Toraabschnitte bedürfen. Ob jedoch die Propheten und Hagiographen ebenfalls, wie die Tora, im Urtext und Uebertragung nach alter Ordnung und Gewohnheit, oder blos in der verständlichen Muttersprache vorgetragen werden sollen, ist eine Frage, welche fast allgemein bereits zu Gunsten der letztern entschieden ist. Für Ester ist der Vortrag in der verständlichen Muttersprache ausdrücklich erlaubt und vorgeschrieben (Mischn. Meg. 2; 1. Meg. 18, a. Tur I, 690).

Nach gewohnter Anschauung im Judenthum sind auch die biblischen Vorlesungen von Eulogieen vorher und nachher begleitet. Die betreffende Vorschrift befindet sich Meg. 21, a. Ueber die für die Toravorlesungen üblichen Formeln vergleiche man Ber. 16, b, Sophr. 13, 8. Tur u. Bet Jos. I. 139. Darüber, daß auch die Schlußeulogie als סמוכה לחברתה mit ברוך beginnt s. Tos. ad Ber. 46, a. Für וחיי עולם lesen Andere — וחיי העולם נטעה. Die alte Sitte, diese Eulogieen nur Einmal zu sprechen,[1]) müssen auch wir rathen, wieder aufzunehmen, um so mehr, da wir den Gebrauch von ז' עולין abzuschaffen in Vorschlag gebracht haben. Die Eulogieen können in passender Weise gemeinschaftlich gesprochen werden, worauf auch das aus der Liturgie übertragene und dieselbe einleitende ברכו ... hinzuweisen scheint, wie die collective Fassung der Eulogieen (בנו, לנו, כתוכנו). Wenigstens spricht diese collective Fassung wie bei der Tephillah dafür, daß ein Einzelner sie für die Gesammtheit gesprochen, nicht aber jeder Einzelne wiederholt hat. Die Eulogieen für die prophetischen Vorlesungen (Sophr. 13, 9 ff.) können in Wegfall kommen, weil sie nur die in früherer Zeit ausgefallenen Eulogieen der ז' עולין ersetzen sollten. Auch darf man die Eulogie für die Toravorlesungen auf die

1) הפותח והחותם · · Mischn. Meg. 3, 1. Vgl. auch Sophr. 12 Anf. Die jetzige Einrichtung ist in späterer Zeit angeordnet worden, משום הנכנסים והיוצאים Bet Jos. ad Tur I, 139.

Propheten mitausdehnen, zumal gesagt wird, daß darin selbst auf die Tradition Bezug genommen sei (Tur über die Schluß-eulogie I. 139).

Für das Ausnehmen und Einsetzen der Torarolle sind passende Stücke, größtentheils der Bibel entnommen, angeordnet: אתה הראת (Portugiesischer Sidur. Die Deutschen an שמחת תורה), הודו, יהללו, ברוך שנתן, כי מציון, ויהי בנסע, אל א"א, ובנחה, Ps. 24 und 29. (Letzterer namentlich bei den Sephardim üblich). שמע ישראל, אחד אלהינו, גדלו, לך, ועל הכל, תגלה, ותראה, וזאת התורה, auch אין כמוך waren früher für פורס על שמע nach קריאת התורה angeordnet, woran sich die הגבהא reihte (vgl. über diese Stücke Sophr. 14, 8). Es läßt sich aber für unsre Zeit aus Rücksicht auf פורס על שמע [1]) — eine Einrichtung zu Gunsten der erst spät und nachträglich zum Gottesdienste Kommenden, — keine solche Ueberladung der hebräischen Liturgie rechtfertigen, zumal jene Gebetstücke nicht mehr dem ursprünglichen Zwecke dienen, sondern nunmehr größtentheils vor und für קריאת התורה angeordnet sind. Die Entfernung dieser Gebetstücke bis auf die nöthigsten Theile möchte daher unabweislich sein. Die Feierlichkeit des Acts hat auch noch zu anderen Gebetstücken in der früher verständlichen Muttersprache Veranlassung gegeben (בריך שמה). Wir möchten dergleichen auch für unsre Zeit empfehlen, da in solchen Momenten, wie der in Rede stehende ist, das menschliche Gemüth wohl am meisten bewegt und zu Andacht und Herzensergießungen gestimmt sein möchte. Dieselben können sowohl der Privatandacht überlassen bleiben, wie auch öffentlich gesprochen werden. Dahin gehören auch die beiden רבונו של עולם für die Festtage.

אב הרחמים kennt man vor Maimonides nicht. Es scheint seinen Ursprung in der spanischen Verfolgung zu haben, da es ein Gebet für die Martyrer ist. Ein Machsor von 1290 erwähnt es schon. Wenn auch nicht der Wortlaut, die

---

1) Die Erklärung dieses Ausdrucks nach Herzfeld (Geschichte &c. III 220) ist richtig: „bei oder zu dem Sch'ma beten", eigentlich „die Hände ausbreiten"; er bezieht sich aber wohl nicht auf das vollständige und regelmäßige Kriath Sch'ma und dessen Benedictionen (Meg. 24 a).

Idee findet ihre Rechtfertigung in der Sitte von הזכרת נשמות, welche schon bei früheren Autoritäten erwähnt wird. Eine besondere Erwähnung der Martyrer ist von der allgemeinen Seelenfeier ausgeschlossen. Die Bestimmnng des א״הר für den Sabbat vor Schowuot scheint mit der deutschen Judenverfolgung zusammenzuhängen.

Der Gebrauch, das Volk, wie die Einzelnen zu segnen (מי שב״ך)[1], wird schon vom Verfasser des **Scheb. Halek.** erwähnt (vgl. **Bet Jos. ad Tur I, 284**). Jedoch eine Häufung dieser Segenssprüche, wie bei uns, scheint früher nicht üblich gewesen zu sein. Ein allgemeiner Segensspruch in deutscher Sprache mit Specialisirung aller Einzelheiten, wohin auch Gebete für Kranke, Wöchnerinnen u. s. w. gehören, mit Hinweglassung jedoch aller Ungehörigkeiten wie יין לקדוש ולהבדלה 2c. und öffentliche Spenden, möchte wohl am passendsten dafür an die Stelle treten. Hierdurch würde auch das jedoch nicht im Sidur des R. Amram erwähnte יקום פרקן (Die Bemerkung Rapoport's hierüber in R. Natan S. 37, welche auch Zunz aufgenommer hat, ist irrig), welches Segenssprüche und Gebete für das Gedeihen der nunmehr untergegangenen babylonischen Akademieen und das Wachsthum der nach der Exulirung der Juden gebildeten, neuen Gemeinden enthält, Ersatz finden. Ueberflüssig und zwecklos sind diese Stücke bereits längst gewesen, da sie sich auf Zeiten und Zustände beziehen, welche für uns nicht mehr vorhanden sind. Unser Vorschlag, das betreffende Gebet in verständlicher Muttersprache vorzutragen, findet durch das für die babylonischen Juden in aramäischer Sprache angeordnete יקום פרקן Unterstützung (M. vgl. über diese zuletzt erwähnten Gebetstücke oben S. 100 ff.).

XV. Piutim (פיוטים).

Einen andern, wenn auch nicht wichtigen, doch umfangreichen Theil der Liturgie bilden die sogenannten Piutim

1) הנותן תשועה ist ein Segenk·prnch für den Landesfürsten (S. oben).

(פיוטים) [1]), poetische Gebetstücke für Fest=, Fast= und Bußtage, ausgezeichnete Sabbate ꝛc., größtentheils aus den Zeiten der Gaonen stammend. Das gaonische Zeitalter war überhaupt dasjenige, in welchem die in früherer Zeit verfaßten Gebete gesammelt, neue hinzugefügt und zu einer festen Gebetordnung zusammengestellt wurden [2]). Ueberhaupt wurde fast alles dasjenige, was zu Gebetzwecken von Einzelnen oft nur zum Privatgebrauch, oder für eine besondere Gelegenheit bestimmt, ja oft durch specielle Umstände veranlaßt war, zum allgemeinen und öffentlichen Gebrauch aufgenommen. Dasselbe Princip machte sich auch bei den Piutim geltend, und dadurch sind diese zu einer solchen Zahl herangewachsen, daß ihre Masse einen besondern Gebetcyklus (מחזור) bildet und Folianten füllt. Der fruchtbarste Dichter war Kalir, wie er kurzweg heißt, in Italien um 970 g. Z. lebend. [3]) Mit Unrecht wird er in die Zeit der Tanaim gesetzt, wie R. Ascher (Ber. V. Ende) nach der Pesikta anführt, aber schon selbst zu bezweifeln scheint. Jedoch auch Deutschland ist reich an solchen Dichtern, wie die Familie der Kalonymus u. A.

Abgesehen von der Ueberladung, welche diese Gebetstücke für den hebräischen Theil der Liturgie verursachen, müssen wir uns auch aus anderen Gründen für die vollständige Entfernung aller Piutim aus dem hebräischen Gottesdienste und die alleinige Beschränkung auf die in dem obigen empfohlenen Theile entscheiden. Zunächst werden wir hierin auch von den rabbinischen Autoritäten unterstützt, welche aus casuistischen Gründen die jetzige Piutimordnung verwerfen, indem dieselben

---

1) Ein griechisches Wort: ποιηταί, wie auch מיידי (מיידי ופיוטי ככי Pisk. Tos. ad Midd. 4) von ϑεῳδή abstammt.

2) Es werden Sidurim außer von R. Amram auch von Saadia und Mar=Kohen Zedek angeführt. Aus einem handschriftl. Sidur des R. Amram macht Luzzato auch Piutim bekannt (Fürst's Or. Lbl. 1847 No. 19).

3) Die gereimte Prosa der Piutim ist den Makamen der Araber achgebildet: jedoch haben nicht alle Piutim den Reim. Auch andere ormen der arabischen Dichtkunst haben Nachahmung gefunden.

als fremdartige Einmischungen in die Eulogieen vor der תפלה und mehr noch dieser selbst, wo die meisten Piutim ihren Platz haben, betrachtet werden (Tur I, 68, 112). Es wird ausdrücklich der Gebrauch derjenigen (spanischen) Gemeinden (Tudela) gerühmt, welche die Piutim an das Ende des Gottesdienstes verwiesen, d. h. zum Privatgebrauch oder zur Ausfüllung der Zwischenzeiten, z. B. am Versöhnungstage, und unser jetziger Gebrauch deutscher Gemeinden getadelt (ibid. 620). Für diese Ansicht entscheiden sich die meisten und wichtigsten Autoritäten. Nur die Gewohnheit und die Unselbständigkeit einzelner Rabbinen, welche sich auf die Autorität Kalirs stützen, zumal da dieser, obwohl nicht mit historischem Recht, mehrseitig als Tana gilt, wagt zu widersprechen (vgl. Ber. 34, a. Tos. ibid. Bet Jos. ad Tur I, 112). — Auch aus sprachlichen Gründen müssen wir uns für die ausgesprochene Ansicht entscheiden. Die hebräische Sprache ist eine todte und war dies seit Jahrhunderten und Jahrtausenden. An eine Wiederbelebung ist also nicht mehr zu denken. War doch schon in den Zeiten des zweiten Tempels das allgemeine Verständniß der Bibel in ihrer Ursprache verloren gegangen. Auch wir können dasselbe trotz aller Kraftaufwendung unserer Schulen nicht mehr erzielen. Wir werden viel thun, wenn wir das allgemeine Verständniß eines Minimums der hebräischen Gebete aus dem gewöhnlichen Sidur nach dem von uns angelegten Plan erreichen, und dies ist nöthig, wenn überhaupt hebräische Gebetstücke für den öffentlichen Gottesdienst beibehalten werden sollen. An ein allgemeines Verständniß der Piutim ist also nicht zu denken. Ja wir machen kein Hehl daraus, auch Andere haben es schon vor uns nicht gethan: Ohne specielles Vorstudium ist das Verständniß vieler Piutim selbst den Sprachgelehrten schwierig, und bis zu einer Geläufigkeit, wie sie die Gebetsprache fordert, möchten es darin bis jetzt die Wenigsten gebracht haben. [1]) Denn dieselben sind

1) **Wir verweisen beispielsweise auf Seph. Chas. 259, wonach in אהללה von ר"ה die Buchstaben des ח"ב so gewählt sein sollen, daß sie כס bilden, und die Buchstaben des מכ"רק"ג, um dessen Beziehungen**

nicht im reinen hebräischen Styl mit Berücksichtigung der bekannten grammatikalischen Regeln geschrieben, sondern die Sprache, aus einem Gemisch hebräischer, aramäischer und fremdländischer Elemente bestehend, zeigt in ihrer Formenentwickelung im Munde der Dichter noch die Mannichfaltigkeit und Willkür gleichsam einer lebenden. Sie ist darum, wie auch aus anderen Gründen, dem Idiom des jerusalemischen Talmuds ähnlich, welches zudem den Wenigsten so geläufig ist, wie das des babylonischen Talmuds, abgesehen davon, daß wir für die Gebetsprache des Volks nicht das Verständniß der Talmude als Maßstab anlegen dürfen. Erschwert ist der sprachliche Ausdruck auch noch durch die Schranken geworden, welche die Dichter damaliger Zeit sich freiwillig auflegten: Reim, Akrostichon, alphabetische Folge der mannichfaltigsten Art, Zahlenwerth, musivische Einlegung von Worten biblischer Verse ꝛc. Auch die Verfolgungen, denen die Juden des Mittelalters ausgesetzt waren, könnten die Dichter, meint Zunz (l. l. p. 388), veranlaßt haben, ihre Gedanken absichtlich in ein Dunkel zu hüllen.

Und ebenso wie die Sprache, spricht auch der Inhalt für unsre Entscheidung. Wir wollen einzelnen Piutim die Schönheiten der Empfindung und des Gefühls nicht absprechen. Viele solcher Piutim aber besitzen wir nicht, und selbst diejenigen, welche wir hierbei im Sinne haben, tragen jene Vorzüge nur stellenweise in sich. [1]) Und bei allem dem sind sie

zu den ע׳ אותיות darzustellen. Jedoch gibt sich dieses „Kunstgebilde" keineswegs auf eine leichte, in die Augen springende Weise zu erkennen; vielmehr gibt der Verfasser des S. Chasid. diese Ansicht nur als eine Hypothese, als einen Versuch, poetische Schwierigkeiten zu lösen.

1) Einige, wie die Piutim von גשם, טל und die von הושענא רבה beziehen sich auf die agrarischen Verhältnisse Palästina's, andere sind gesetzlichen oder sogar rituellen Inhalts; die sog. אזהרות behandeln das ganze Gebiet der (תרי״ג) 613 jüdischen Religionsgesetze, der Piut אדיר דר מרומים für שבת הגדול bespricht das vollständige Ritualgesetz für Peßach: das Säubern der Geschirre, das Wegräumen des Gesäuerten, das Backen des Ungesäuerten, das Ritual des Seder; wieder andere enthalten geschichtliche Erzählungen mit unhistorischen, sagenhaften Beimischungen,

Sachkennern, ja oft nur den tiefen Sachkennern zu= . . . Volke aber schon der fremdländischen und anti= . . . ng wegen verschlossen. Hauptsächlich indeß wird, was . . . gewöhnlichen Inhalt der Piutim betrifft, durch die Beziehungen auf oft sogar fremde, unbekannte und verborgene Midraschim, Hagadahs und Halachahs das Verständniß des= selben so erschwert, daß es auch dem Gelehrtesten selten mög= lich wird, der Hülfe eines Commentars dabei gänzlich zu ent= behren. Es ist dies keineswegs blos ein Bedürfniß unsrer den theologischen Studien fremd gewordenen Zeit, schon bei Raschi und Tosaphot finden wir Erläuterungen der Piutim, und vollständige Commentare scheinen bald entstanden zu sein (Zunz l. l. p. 387, c und 94, c).

Man wird daher gestehen, daß triftige Gründe für die Entfernung der Piutim aus dem Gebetgottesdienste sprechen. Da diese Maßregel eine allgemeine sein soll, so nehmen wir auch von einer Kritik der einzelnen Piutim Abstand. — Auch Raschi (Chul. 22, a) scheint den Piutim nicht hold gewesen zu sein, bittern Tadel finden sie bei Ibn Esra (Koh. 5). [1]) Ein

---

oder Beschreibungen des himmlischen Haushalts und des göttlichen Ge= richts mit kabbalistischer Anschauung und nach heidnischer, fremdreligiöser Vorstellung, oder auch Hymnologieen mit orientalisch=schwülstiger Wort= häufung. Dahin gehören auch die Piutim, welche in verwerflicher, christologischer Weise Engel als Mittler zwischen Gott und den Menschen aufstellen (מלאכי רחמים und מכניסי רחמים) oder die „Liebe" als Mittlerin und Fürbitterin (מדת הרחמים). Vgl. den פזמון (pseaume) ה'ה' in den Slichot von מנחה של י"כ. Vgl. auch קדושים המליכוני in אני עבדך (Slich. von ערב ר"ה u. י"כ).

1) Das. heißt es: אסור שיתפלל אדם ויבכים בתוך תפלתו לא ידע עיקר פירושם ולא יוכל לבאר אחד מכי אלף מטעות הפייטנים והטוב בעיני שלא יתפלל אדם בהם und אך שלא כלא כי אם התפלה הקבועה. Aehnlich Kimchi Seph. Schrasch. s. v. עתר: מדרך לשון הפסוק מכל כמו שעשו קצת בני עמנו הבקראים בשם פייטים בקרובות אשר חברו והוא חטא גדול עליהם והמתפלל בהם מזכיר עונם ומחדש עון לעצמו. Vgl. auch Tachk. c. 24 f. 42. Ebenso Maim. Mor. Neb. 1, 59 vom dog= matisch=philosophischen Standpunkte aus. Auch R. Meir Halevi bei Abudirahim f. 28, a, Abudirahim selbst f. 28, b; R. Moses Minz R=G=A. Nr. 87 f. 131, b und andere alte und hohe rabbinische Au= toritäten sind für Entfernung der Piutim. Man vgl. aus späterer, wenr

besserer Ersatz wird denselben durch die Predigten geboten, welche dazu geeignet sind, die besondere Bedeutung der Festtage &c. dem Volke, und dazu in einer stets auf's neue dafür interessirenden Weise vorzuführen. Das Treffliche, wo es sich in den Piutim findet, wird auch den Predigern ein Stoff zur Darstellung sein, und dazu in deutschen Gebeten zur öffentlichen und häuslichen Andacht, welche dem Volke geboten werden müssen, benutzt werden können.

---

auch nicht der neuesten Zeit R. Ephraim Lentschütz in עמודי שש Ende: אכי קורא תגר על רוב פיוטים שאנו אומרים בתפלות ורובם מיוסדים על פי מדרשים ומי שאינו בקי באופן המדרשים הומה בשפתיו ובל יודע מה ואפילו הבקי במדרשים ההם כראה של הרבה פיוטים אין מקום לאמרם בתפלות כי אין בקצתם שום שבח והודיה כי אם ספור דברים מה שהיה כבר. **Ebenso rücksichtlich unserer deutschen Piutim R. Joseph Salomo del Medigo in seinem Briefe** אחוז **(vgl. Geiger Melo Chophnajim S. 15):** ויאמר מתליצות האשכנזים ופיוטי קליר ומירותיו אשר כרת ולולי לשון הקדש בחומרות וגם כי דברי המדרש בפיהם שגורות הנה הם באמרי המדקדקים כדרבונות ומסמרות. **Vgl. auch Maimonides R. G. A. bei Geiger l. l. S. 79:** הפיוטים הם הוספה על העניין והסדרת דברים רבים אינם מכוונת התפלה נוסף על זה שהמדבקים בהם המשקל והניגון ובזה תצא התפלה מן כוונתה הראויה לשחוק ויהיה זה סבה גדולה לחסרון הכוונה ולהיות העם פונים לשיחה במילה לפי שיודעים שאלו הדברים הנאמרים אינם מחויבים נוסף על זה כי הפיוטים הנהוגים הם מיוסדים ממשוררים לא מלומדים כל כך עד שיהיו ראוים להתחכן במאמריהם ולהתקרב בהם אצל האל יתעלה ויפנו ' עורף למאמרים אשר התפללו בהם הנביאים ואשר הם במדרגתם בכללם לפניו יתעלה.

In Rußland und Polen sind die Piutim theils nicht aufgenommen, theils entfernt. Moses Sopher hat sie in seiner Privat-Synagoge nicht aufgenommen. Schließlich verweisen wir auf die bezügliche Gutachten-Sammlung Wolff: עתרת שלום ואמת **1857: Man wird darin kaum eine ernstgemeinte Vertheidigung der Piutim antreffen.**